CENTRE DE PASTORALE LITURGIQUE

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7e

Cum permissu superiorum.

D. L., 2e trimestre 1948. — Imprimeur, n° 305.

CE QUI ÉTAIT VISIBLE
EN NOTRE RÉDEMPTEUR
A PASSÉ MAINTENANT
DANS LES MYSTÈRES.

(Saint Léon le Grand.)

LA MAISON-DIEU

Cahier n° 14

SOMMAIRE

DOM ODON CASEL
(1886-1948)

La doctrine du mystère chrétien

Au cours de la fonction solennelle du samedi saint mourait cette année, à l'abbaye des bénédictins de Sainte-Croix d'Herstelle, sur la Weser, un homme doux et modeste, dont la mémoire sera de plus en plus consacrée comme celle du restaurateur de la liturgie dans l'Église catholique. Dom Odon Casel avait accueilli avec une joie profonde l'encyclique *Mediator Dei*. Elle lui semblait la sanction inespérée du travail qu'il avait lui-même, avec tant d'autres, poursuivi au cours de longues années dans l'indifférence à peu près générale ou l'hostilité déclarée. On a lu dans *La Maison-Dieu*, n° 13, la présentation que notre ami vénéré, Dom Lambert Beauduin, a faite de *Mediator Dei*. La réaction de Dom Casel avait été celle du fondateur d'Amay : « Le Saint-Père vient de rendre ses titres de noblesse et comme son droit de cité à la liturgie. » Nous pouvons bien dire, sur la tombe du moine de Sainte-Marie-au-Lac, que son œuvre et celle de ses frères en religion avait été pour beaucoup dans le travail qui avait rendu possible la promulgation de ce document magnifique.

Il est aujourd'hui de bon ton, dans certains milieux ecclésiastiques, de parler péremptoirement de l'archéologie bénédictine. Le Saint-Père, dans le discours qu'il adressait aux Abbés de l'Ordre bénédictin le 19 septembre 1947, a fait justice de cette légèreté : « Votre Ordre a quelque chose du printemps : car c'est grâce à lui que, bien souvent, les siècles sont sortis de l'horreur des ruines pour renaître à de nouveaux destins... » Il semble que la science catholique contemporaine apporte à ces paroles du Pape une confirmation étonnante. Des œuvres comme celle du *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* nous font penser aux fouilles entreprises depuis cent ans en Moyen-Orient : sous la poussière des sables accumulés par les siècles, des religions entières ont commencé de nous révéler des monuments et des visages gigantesques. Casel, après Bossuet et après Newman, a exprimé cent fois le caractère privilégié, dans l'histoire du christianisme, des premières générations. Il écrivait, dans la préface du *Mémorial du Seigneur* : « Platon exprimait l'opinion de l'antiquité, en disant que les « Anciens » avaient été plus grands et meilleurs que nous parce qu'ils avaient approché les dieux de plus près. Ce qui est

exprimé dans Platon sous forme mythique, est, dans le christianisme, vérité pure... »

Nous avons assez travaillé, depuis les origines du C.P.L., à donner au mouvement liturgique français une base paroissiale pour pouvoir aujourd'hui, au début de ce cahier consacré à un grand moine, déclarer que nos amis bénédictins nous ont communiqué une lumière et une grâce qui n'appartiennent qu'à eux, et sans lesquelles notre effort liturgique aurait vite perdu sa fraîcheur et comme sa densité spécifique pour être ravalé au niveau d'une très quelconque pastorale, d'un « mouvement » au sens le plus péjoratif du terme, qui évoque celui d'une agitation.

P. Duployé. *Liminaire* 8

Dom Burkhard Neunheuser, *Biographie* 11
moine de Sainte-Marie-au-Lac.

Dom J. Hild, *L'encyclique « Mediator Dei », et le mouvement liturgique de Maria-Laach* 15
moine de Clervaux.

Peu de temps avant sa mort, Dom Casel avait écrit à l'auteur de cet article qu'il en approuvait tous les termes et qu'il en souhaitait vivement la publication dans une revue française. C'est Dom Hild qui a révélé au lecteur français le *Mystère du Culte dans le Christianisme*, par une traduction limpide et élégante que les critiques ont unanimement louée.

Il dirige la collection « Exsultet », où il se propose de faire traduire les œuvres les plus marquantes de Maria-Laach et où lui-même va faire paraître incessamment le volume qui inaugurera la collection : *Dimanche et Vie pascale*, véritable somme de théologie liturgique.

Dom E. Dekkers, *La Liturgie, mystère chrétien*.... 30
moine de Steenbrugge.

Ch.-V. Héris, O. P. *Note* 65

L'exposé de Dom Dekkers met en cause, pour mieux faire comprendre par opposition l'originalité de la doctrine casélienne, quelques théologiens récents considérés comme plus « classiques » : nous voulons dire par là qu'ils se rattachent directement à saint Thomas, au-delà d'une théologie qu'on pourrait appeler moderne ou « baroque ». Ces théologiens contemporains, qui ont opéré un vigoureux et méritoire retour aux sources, peuvent être considérés, croyons-nous, comme frayant la voie au réalisme de Maria-Laach. Il serait vain toutefois de tenter

un concordisme, forcément artificiel, entre des tendances qui se sont développées dans des atmosphères et sous l'empire de préoccupations toutes différentes. Il nous a paru plus loyal et plus fécond de marquer les nuances que de les effacer.

I.-H. Dalmais, O. P. *Le « Mystère »* 67
Introduction à la théologie de la liturgie.

Entre la pensée de Dom Casel et la position du P. Héris, la différence tient surtout au vocabulaire. Ce qui n'est pas pour l'atténuer, car, en théologie, le vocabulaire a une importance capitale. Nous nous demandons, par exemple, si, dans la note précédente, le P. Héris n'emploie pas sans cesse le mot de *sacrement* là où un casélien aurait employé celui de *mystère*. Mais la théologie sacramentelle, axée sur la notion de signe, est très compréhensive, parce qu'elle est sans cesse sous-tendue par l'analogie. Toutefois, elle ne peut coïncider avec la conception, beaucoup plus globale, du mystère.

A.-M. Roguet, O. P. *Comment annoncer le mystère de la messe* 99

Quelque lecteur pressé se sera peut-être demandé où les pages érudites de ce cahier voulaient en venir et quelle pouvait bien être leur importance pour la pastorale liturgique. Le mérite de l'article du P. Roguet est de faciliter ce rapprochement : pas de catéchèse authentique sans une théologie assurée dans ses fondements scripturaires et liturgiques. La *Mysterienlehre* est la théologie des pasteurs parce qu'elle est celle de la Bible et des institutions chrétiennes.

●

Y. Congar, O. P. *Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat* 107

LES DIRECTIVES DE L'EGLISE

I. Mgr l'évêque de Luçon : l'année de la messe..... 129
II. Diocèse de Strasbourg : la messe et sa catéchèse.. 136

BIBLIOGRAPHIE

I

Comptes rendus

F. Van der Meer : *Augustinus de Zielzorger*, 141 (D. Th. S.). — Dom J. Leclercq, O. S. B. : *Pierre le Vénérable*, 147 (I.-H. Dalmais). — A. Bea, S. J. : *Le Nouveau Psautier latin*, 149 (L. Bouyer).

II

Bulletin bibliographique

R^me^ Dom Placide Lugano : *Il Messalino Romano per i fedeli*, 164 (A.-G. Martimort). — Hippolyte de Romé : *La Tradition apostolique*, 165 (L. B.). — Dom Ph. Oppenheim, O. S. B. : *Institutiones Systematico-Historicae in Sacram Liturgiam*, 165. — Dom P. de Meester, O. S. B. : *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito Bizantino*, 166. — A.-M. Dubarle, O. P. : *Les Sages d'Israël*, 167. — E. Peterson : *Apostolo et Martire nella Lettera ai Filippesi*, 168 (I.-H. Dalmais).

LES CENTRES DE PASTORALE LITURGIQUE

I. *Le Centre d'Action liturgique italien*, 169 (A. Bugnini).
II. *Le Centre de Documentation d'Albi*, 170 (D. Urbain, O. S. B.).
III. *Le Secrétariat liturgique et biblique d'Angers*, 171.
IV. *Le Centre de Pastorale liturgique à Bayonne et à Pau*, 173.

LA VIE DU C. P. L. 175

†

LUMEN CHRISTI

clara voce confessus
paschale celebraturus praeconium
dilectus nobis pater in Christo
sacri mysterii cultor et mystagogus

R. P. DDr. ODO CASEL

monachus Lacensis
holocausto perfecto
nocte sacra cum Domino transiens
intravit in visionem beatam
paschalibus mysteriis
quae initiatis tradidit
ipse consummatus

DEO GRATIAS

Les *circonstances singulières de la mort de Dom Odon Casel ont vivement ému ses frères et ses sœurs en religion, les chrétiens qui avaient reçu de lui la* Mysterienlehre *et, plus simplement, tous ceux qui connaissaient son œuvre et savaient dans quelle* aura *pascale elle avait été tout entière vécue et écrite.*

L'œuvre du moine rhénan ne s'est finalement proposé qu'un objectif : accuser dans l'économie générale du christianisme la part qui revient au rite, au mystère cultuel, et dans l'ensemble de ce mystère chrétien du culte, au mystère pascal. Dom Casel en arrivait à conclure, dans une formule qu'il a cent fois répétée, en la variant à peine, et dont une lecture inattentive seule peut émousser la pointe : « La fête de Pâques est l'expression cultuelle de l'essence du christianisme[1] ».

Cette affirmation représente, à nos yeux, son testament;

1. *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, 1938, t. XIV, pp. 46-47. *Art. u. Sinn der ältesten christlichen Osterfeier* : « Die altchristliche Osterfeier als *Ganzes* ist das Fest der Erlösung durch Tod und Erhöhung des Herrn, also die Feier der *Oikonomia*, des Heilsplanes Gottes mit den Menschen. Sie ist demnach « das Fest » der Kirche schlechthin, ἡ ἑορτή, und damit der kultische Ausdruck des Wesens des Christentums. Da aber nach paulinischer Lehre die « Oikonomia Gottes » oder das « Mysterium Christi » Christus selbst als Heiland und Haupt seiner Ekklesia ist, so ist Ostern das Christenfest schlechthin. »

il l'a étayée par une œuvre imposante : celle des quinze tomes du Jahrbuch.

La theologia lacensis *ne saurait, toutefois, se réduire à l'œuvre de Casel. Elle se présente comme un tout organique dont les éléments ne semblent pas également valables. Une certaine philosophie de l'histoire chrétienne, aux catégories rigides et pour le moins discutables, une théorie exclusivement sacrale de l'art chrétien ne pénétreront pas en France sans de légitimes résistances. Nous ne dirons rien de l'art inspiré par cette doctrine : si haute qu'en soit l'inspiration, ses résultats sont simplement consternants. Les réactions qui l'attendent quand il sera connu en France seront d'une brutalité qui ne laissera subsister aucune équivoque. L'ensemble de la* theologia lacensis *appelle donc une discrimination. Il ne s'agit dans le présent cahier que d'un aspect, central il est vrai, de cet ensemble : la doctrine du mystère, à laquelle le nom de Casel demeurera attaché.*

Il ne nous appartient pas de proposer ici une qualification scientifique de cette doctrine, qui dépasserait d'ailleurs singulièrement nos compétences. D'autres s'y sont utilement employés et s'y emploieront encore. Oserons-nous dire que cette dispute n'a pour les lecteurs de La Maison-Dieu *qu'un intérêt secondaire et que nous regrettons de lui avoir fait la part trop belle dans le présent cahier? Il nous suffit d'ailleurs que deux maîtres, qui l'un et l'autre sont sans doute de bons juges, M. Marrou, professeur en Sorbonne, et M. Le Bras, directeur de l'École pratique des Hautes Études, aient affirmé à plusieurs reprises que l'œuvre casélienne était une de celles que la science catholique ne pourra plus désormais ignorer. Notre témoignage sera beaucoup plus modeste et strictement personnel. Après plusieurs années de sacerdoce et de vie religieuse, astreint pendant notre jeunesse cléricale à d'interminables études, nous étions arrivés à quarante ans d'âge sans que personne nous ait jamais appris ce qu'était la Pâque des chrétiens. Casel,* bonus pastor et mystagogus, *nous l'a appris. Avec Dom Lambert Beauduin, il nous a révélé la piété de l'Église : autant dire, car pour nous, selon les catégories de la* Mysterienlehre, *les deux réalités sont équivalentes, l'essence du christianisme. Sainte, bienheureuse et trois fois nécessaire archéologie !* Haec est vere religio nostra !

Dom *Casel est mort durant la sainte vigile de Pâques, après avoir élevé le cierge aux trois branches et chanté le* Lumen Christi, *au moment où il allait commencer le chant solennel du* Praeconium paschale. *Il a passé de la mort à la vie,* transivit, *au cours du mystère cultuel de la Pâque, il a été associé en plénitude au mystère de ce* transitus paschalis *dont il a rendu le sens à l'Église latine, à cet instant privilégié de l'année liturgique où « le matin est une seule chose avec le soir ».*

Si nous lisions les circonstances de cette mort dans une chronique médiévale, nous soupçonnerions volontiers le pieux auteur de la légende d'en avoir, cinquante ans après les événements, complaisamment agencé les détails et les dates ! Nous savons bien que, pour un chrétien, il n'y a ni hasard, ni coïncidence. Tout est signe. Tout est joué d'avance, concerté, prémédité. Dom Casel a eu sa *mort, et cette mort est le sceau apposé par Dieu sur une œuvre et une vie. Nous nous livrons donc, sur sa tombe, avec son Abbé et ses frères de Sainte-Marie-au-Lac, avec les moniales de Sainte-Croix d'Herstelle, au mouvement de cette eucharistie fondamentale dont il nous a révélé qu'elle s'identifiait au mystère chrétien,* quoniam confirmata est super nos veritas ejus !

Pie Duployé.

BIOGRAPHIE

La réputation du P. Odo Casel, décédé à l'aube de la nuit pascale dans sa paisible retraite à l'abbaye des Bénédictines de Sainte-Croix d'Herstelle, sur la Weser, a largement dépassé les frontières de notre pays rhénan. Le P. Casel entra en 1905 à l'abbaye bénédictine de Maria-Laach, il y fit sa profession le 24 février 1907 et y fut ordonné prêtre le 17 septembre 1911.

Il était né le 27 septembre 1886, à Coblentz-Lützel, et avait terminé ses études secondaires à Andernach. Il n'a pas seulement été moine de l'abbaye rhénane de Sainte-Marie-au-Lac, il demeure aussi — nous pouvons dire cela sans dépasser les bornes de la modestie — une gloire du pays rhénan.

Certes, son œuvre théologique n'est pas encore unanimement acceptée, elle n'a pris ses véritables dimensions qu'au terme d'une longue controverse menée avec une énergie admirable, et il s'en faut d'ailleurs que, sur bien des controverses de détail, le dernier mot ait été dit.

C'est pourtant dans cette perspective d'une renommée universelle qu'il faut envisager l'œuvre de Dom Casel, son œuvre théologique et aussi son enseignement privé, au rayonnement apostolique si intense.

Il s'est toujours et volontiers reconnu comme le vrai fils spirituel de Dom Ildefons Herwegen, dont la riche personnalité devait marquer d'une manière décisive l'âme du lycéen, puis de l'étudiant à l'Université de Bonn, et lui imprimer une frappe monastique irrécusable. Bien que tous deux, Dom Casel et Dom Herwegen, soient devenus de grandes, d'authentiques figures de moines, c'étaient deux hommes de caractère totalement différent. Odo Casel n'était nullement un chef fait pour conduire des foules; c'était un homme de recherches, l'homme de la cellule. Il ne fut que cela, mais il le fut dans une mesure et à une profondeur peu communes. L'ampleur de sa vision, l'authenticité de ses intuitions, le génie de sa contemplation, sa parenté intime avec l'antiquité chrétienne, la connaissance vraiment rare qu'il avait des Pères de l'Église, de la liturgie classique et du mona-

chisme ancien, tout son travail humble et caché, tous ces éléments ont été à l'origine d'une vie qui s'est non seulement communiquée à son propre couvent et à l'abbaye des Bénédictines de Sainte-Croix d'Herstelle, mais qui a exercé une influence décisive sur l'ensemble du renouveau liturgique moderne en Allemagne et dans le monde entier.

Dom Casel connaissait bien l'importance de son travail : il en mesurait les conséquences. Ce qui ne l'a pas empêché de poursuivre le rythme tranquille de ses activités, de vivre et d'œuvrer à l'écart du monde. Cette attitude ne fut pas toujours comprise. Imperturbablement, Dom Casel est resté lui-même. Ce fut précisément dans cette paisible fidélité à lui-même que se manifesta la véritable grandeur de son caractère. Le caractère « antique » — on pourrait dire « platonicien » — de son génie se manifestait dans cette prédilection pour la contemplation profonde des vérités et des réalités. Il avait appris des anciens que de cette seule contemplation peut venir, finalement, le salut, et jusqu'à la transfiguration des besoins élémentaires de la vie quotidienne.

Les deux thèses de doctorat de Dom Casel, la thèse théologique de Rome, à Saint-Anselme, sur la doctrine eucharistique de saint Justin (publiée dans la revue Katholik *de Mayence, tome 94, année 1914), et la thèse philosophique de Bonn,* De philosophorum Graecorum silentio mystico *(1919), étaient apparues comme des travaux de fond qui révélaient déjà l'orientation de sa recherche. Mais c'est dans les deux brochures de la collection « Ecclesia Orans », n° 2* (Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie, *1918) et n° 9* (Die Liturgie als Mysterienfeier, *1922), surtout dans cette dernière qu'apparut tout l'apport que l'apostolat liturgique pouvait attendre de l'œuvre de Dom Casel. Par la suite, en répondant à ses critiques, Dom Casel exposa d'une manière beaucoup plus copieuse, dans des articles dont chacun était un véritable ouvrage, sa conception de la liturgie, du culte, de l'Eucharistie, du sacrement, du mystère, de l'acte rédempteur du Christ considéré comme réalité centrale de la foi chrétienne et comme base de toute activité chrétienne. Ce fondement théologique de sa doctrine, il l'exposa tout d'abord dans les quinze volumes imposants du* Jahrbuch für Liturgiewissenschaft *(depuis 1921; le dernier volume, de 1941, compte 566 pages). C'est ce* Jahrbuch, *dont il était l'éditeur responsable, où il publia ses grands ouvrages et où il donnait, dans un bulletin bibliographique, un aperçu général des travaux liturgiques modernes, qui fonda sa renommée internationale de théologien. Des livres tels que* Das christliche Kultmysterium *(1932) et* Das christliche Festmysterium *(1941) firent apparaître la fécondité religieuse de la* Mysterienlehre.

Au cours d'autres recherches, Dom Casel retrouva la signification fondamentale de l'élément « pneumatique » dans l'équilibre général du christianisme, en particulier dans le monachisme; il signala le sens symbolique et sacral de l'art chrétien authentique. Sa doctrine a marqué profondément la vie cultuelle et l'activité des abbayes de Maria-Laach et d'Herstelle. En outre, les dernières décades n'ont guère vu paraître d'ouvrage théologique de quelque importance qui n'ait été influencé par son œuvre, ne fût-ce que pour la discuter. D'autres ouvrages précieux du défunt, presque complètement rédigés, attendent encore d'être imprimés.

Il n'est guère possible, dans le cadre de cette courte notice, de traiter l'aspect spécifiquement théologique de cette œuvre. On lira plus bas les études de ce cahier. Une chose, toutefois, peut être affirmée dès maintenant : Odo Casel n'avait nullement l'intention de faire œuvre théologique personnelle, il entendait bien n'être que l'interprète de la Tradition, surtout lorsqu'il exprimait ce que nous pouvons appeler sa thèse essentielle : le mystère du Christ, l'acte rédempteur du Christ nous est présenté dans les mystères du culte de l'Église, il est même re-présenté, de façon mystérieuse mais réelle, de sorte que nous pouvons y prendre part, le faire nôtre, et par là donner une forme chrétienne à toute notre activité en la faisant participer à la Passion du Seigneur et à sa gloire. La théologie allemande, malgré des résistances énergiques, s'est laissée largement influencer par cette doctrine. L'étranger avait longtemps gardé une attitude hésitante à l'égard de l'œuvre de Dom Casel, qu'il connaissait d'ailleurs mal. Ce n'est que dans ces toutes dernières années que la doctrine pénétra d'abord dans les Pays-Bas de langue flamande puis en France. Une voix française compétente pouvait déjà dire, il y a un an, que l'événement *religieux de la vie catholique française de l'après-guerre avait été la rencontre du monde théologique que représente l'œuvre de Casel. Le grand congrès liturgique de Maestricht, de 1946, fut un témoignage éclatant de la fécondité théologique de cette nouvelle expansion, combien pacifiante! Le thème fondamental de ce congrès était la discussion de la* Mysterienlehre *d'Odo Casel. Les droits de la critique, certes, y furent largement maintenus, mais la parole si heureuse du P. Duployé, O. P., sur la « sympathie profonde et la méfiance relative » que l'œuvre de Casel avait suscitées en France, apporta à ce congrès une conclusion à laquelle la plupart donnèrent, pour finir, un accord chaleureux.*

Odo Casel a voué toute sa vie à la recherche et à la représentation du « Mystère du Culte chrétien » dans l'Église. Dieu a permis que sa mort elle-même fût encore un témoignage de ce

mystère du culte. Au cours de la solennité de la vigile pascale du samedi saint de cette année, il avait annoncé, comme praeco paschalis, *la lumière du Christ, et s'apprêtait à entonner l'*Exsultet *lorsque le Seigneur le rappela; à l'aurore du grand jour de la Résurrection, il passa donc, emporté dans le « Passage pascal » de son Seigneur. Le jour où l'Église chante comme* introït *de la célébration eucharistique :* Venite benedicti Patris mei, percipite regnum, alleluia, quod vobis paratum est ab origine mundi, alleluia, alleluia, alleluia..., — *c'est le même* introït *qui résonne, dans l'Ordre bénédictin, le jour de la fête de saint Odo, le 29 avril, — le R^me^ Père Abbé de Maria-Laach conduisit en terre les restes du moine qui, enfin, était retourné à sa vraie patrie, et les inhuma dans l'abbaye des Bénédictines de Sainte-Croix d'Herstelle.*

Le mot de la communauté religieuse d'Herstelle sera aussi notre conclusion : « De l'autel était parti sa dernière parole à notre communauté : le lumen Christi *de la liturgie pascale. Il ne nous reste plus qu'à répondre par toute une vie :* Deo gratias ! »

Dom Burkhard Neunheuser,
moine de Sainte-Marie-au-Lac.

ŒUVRES PRINCIPALES DE DOM CASEL

Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie (« Ecclesia Orans », 2, 1918).
Die Liturgie als Mysterienfeier (« Ecclesia Orans », 9, 1925).
Mysterium und Martyrium (*Jahrb. f. Lit. Wiss.*, 2, 1922, pp. 18 sq.).
Die Mönchsweihe (*ibid.*, 5, 1925, pp. 1-47).
Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie (*ibid.*, 6, 1926, pp. 113-204).
Mysteriengegenwart (*ibid.*, 8, 1928, pp. 145-224).
Das christliche Kultmysterium, 1932.
Neue Zeugnisse für das Kultmysterium (*Jahrb. f. Lit.*, 13, 1935, pp. 99-171).
Das christliche Festmysterium, 1941.
Glaube, Gnosis und Mysterium (*Jahrb. f. Lit.*, 15, 1941, pp. 155-306).

L'ENCYCLIQUE « MEDIATOR DEI » ET LE MOUVEMENT LITURGIQUE DE MARIA-LAACH

Que faut-il penser de l'École liturgique de Maria-Laach, si nous la considérons à la lumière de l'encyclique *Mediator Dei*? C'est une question que les lecteurs du présent cahier de *La Maison-Dieu* se poseront immanquablement. Car la célèbre abbaye rhénane est sans doute au nombre des quelques monastères bénédictins auxquels le Souverain Pontife attribue un rôle prépondérant dans l'œuvre du renouveau liturgique.

A notre humble avis, un seul fait, bien significatif à cet égard, suffit pour orienter notre pensée. Ce fait, c'est la façon dont l'encyclique a été accueillie par les moines et les amis de Laach. Ils la saluent comme un document pontifical de la plus haute importance, comme la charte même de tout apostolat liturgique. Bien plus! Ils ont eu l'agréable surprise de découvrir çà et là quelque chose comme une approbation, une consécration officielle du renouveau théologique inauguré en matière de liturgie par Dom Herwegen et Dom Casel.

L'enseignement présenté et développé par l'encyclique appartient à la plus pure tradition de l'Église. Toutefois — il faut le reconnaître — au cours des siècles, bien des aspects de la doctrine liturgique avaient sombré dans l'oubli. D'une façon providentielle, les moines de Sainte-Marie-du-Lac furent appelés à les en retirer et à les revaloriser au profit de la chrétienté contemporaine. Il y a quelque trente ans, quand ce renouveau liturgique et théologique a pris naissance, il fallait compter avec tant de préjugés invétérés, affronter tant de contradictions, compter par ailleurs avec

tant d'étourderies, que toute cette entreprise aurait échoué, si elle n'avait été voulue et bénie par le Seigneur.

Aujourd'hui, le Souverain Pontife lui-même propose au monde entier une conception intégrale de la sainte liturgie. Nous devons sincèrement nous réjouir de cet événement. Nous devons témoigner notre filiale gratitude envers le Saint-Père et, en même temps, féliciter les moines de Laach pour l'effort accompli par eux dans le même sens. Car nous ne mettons pas en doute ce que Dom Casel écrit dans une lettre du 17 décembre dernier : « Probablement nous n'aurions jamais eu la joie de lire une telle encyclique, si le mouvement liturgique et le retour au mystère du culte n'en avaient créé les approches. »

Il n'est pas sans intérêt de relever maintenant quelques-uns des aspects doctrinaux pour lesquels le mouvement de Maria-Laach a combattu et que l'encyclique souligne si heureusement.

Tout d'abord, le Souverain Pontife nous débarrasse une bonne fois, croyons-nous, de la conception pauvre et inexacte, mais si répandue encore, d'après laquelle la liturgie se réduirait « à l'ensemble des lois et des prescriptions par lesquelles la hiérarchie ecclésiastique ordonne l'exécution régulière des rites sacrés ». Bien plus riche, plus ample, plus adéquate et plus vivante est la définition que nous donne l'encyclique :

> La sainte liturgie est le culte public que, en tant que Chef de l'Église, notre Sauveur rend au Père; c'est également le culte que la société des fidèles rend à son Chef, le Christ, et, par lui, au Père éternel : c'est, en un mot, tout le culte public du Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire du Chef et de ses membres, *integrum constituit publicum cultum mystici Jesu Christi corporis, Capitis nempe membrorumque.*

Comme cette définition pontificale confirme bien celle de Dom Casel : « La liturgie est le mystère du culte du Christ et de l'Église[1]. » Définition profonde et concise à la fois!

Avant de donner sa définition de la liturgie, l'encyclique insiste sur la présence du Christ dans toute action liturgi-

1. *Jahrb. f. Liturgiewissenschaft,* VIII, p. 212. Voir Theodor Filthaut, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre,* Warendorf, 1947, pp. 54-61, où l'on saisit au vif l'intérêt doctrinal de cette définition.

que : *In omni actione liturgica una cum Ecclesia praesens adest divinus eius Conditor.* Voilà une vérité particulièrement chère aux moines de Laach et à tous ceux qui vivent de leur enseignement. La présence du Christ ne se limite donc pas à la sainte Eucharistie. Elle se vérifie jusque dans les louanges et les prières de l'Église, suivant la parole du Seigneur lui-même : « Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux[2]. »

Solennellement, le Souverain Pontife enseigne donc que le Christ demeure vivant dans la liturgie de l'Église et y continue cette *eucharistie* incomparable qu'il a inaugurée durant son séjour sur la terre. De son côté, Dom Casel écrit : « A la prière de l'Église peut s'appliquer la parole de saint Paul : « Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi[3]. »

Le Christ vit et prie dans l'Église qui célèbre la divine liturgie. Il fait revivre en elle ses mystères rédempteurs, afin de nous associer tous à son *eucharistie* éternelle. Voilà pourquoi l'encyclique souligne aussi le fait capital que les mystères du Sauveur revivent au cours de l'année liturgique :

> Le cycle annuel, avec ses diverses fêtes,... n'est pas une représentation froide et sans vie d'événements appartenant au temps passé; il n'est pas un simple et pur rappel des choses d'une époque révolue. Il est plutôt *le Christ lui-même*[4] qui persévère dans l'Église et qui continue à parcourir la carrière de son immense miséricorde... en sorte que les hommes puissent toujours l'atteindre dans ses mystères et obtenir ainsi la vie (encycl.).

S'il y a une vérité que le mouvement de Maria-Laach a toujours mise en avant, c'est bien celle du mystère du Christ qui vit et agit dans la célébration de l'année liturgique :

> Lorsqu'une âme, incorporée à l'Église, célèbre et vit, avec sa Mère la sainte Église, ce mystère de l'année mystique, tout ce que contient cette année sacrée se réalise en elle, et elle voit s'accomplir pour elle la parole de sainte Élisabeth à Marie : Heureuse êtes-vous pour avoir cru ! Car elles se sont réalisées en vous, ces choses qui vous ont été dites par le Seigneur[5].

2. Voir *Jahrb. f. Lw.*, XV, p. 224.
3. Dom Casel, *Le Mystère du Culte dans le Christianisme*, p. 142 (« Lex Orandi », 6).
4. *Op. cit.*, pp. 131 ss.
5. *Op. cit.*, pp. 137 ss.

Mais le principal mystère de notre salut, celui qui est la la source même de toute notre vie liturgique, c'est la divine Passion du Seigneur. « En ce mystère se trouve comme le centre du culte divin. Aussi le sacrifice eucharistique le représente et le renouvelle tous les jours » (encycl.). A Noël, comme à Pâques, la solennité liturgique culmine dans la célébration de la sainte messe. C'est elle qui nous assure chaque jour la présence de tout le mystère sauveur[6].

L'encyclique va-t-elle s'écarter de l'antique conception du mystère lorsqu'il s'agit de parler de la sainte messe? Certainement non! Si sa terminologie reste celle des écoles modernes, sa pensée, cependant, exprime un réalisme mystique qui n'admet aucune hésitation.

D'après l'enseignement que nous donne le Saint-Père, nous devons envisager l'ensemble de la sainte liturgie comme un sacramental puissant qui contient et réalise ce qu'il signifie, et non pas comme une *frigida atque iners representatio*. Le Seigneur est présent et, conséquemment, actif dans toute action liturgique. Ceci se réalise avant tout à la sainte messe dont le mystère constitue le sacrement des sacrements.

C'est pourquoi l'encyclique nous présente la messe comme une véritable réitération (*iteratur*) de ce qui s'est passé sur le Calvaire. Et pour que nous n'hésitions pas et donnions toute notre adhésion à la réactualisation de la Passion du Christ, elle nous dit, en termes nullement équivoques, que, sur l'autel, le Christ fait encore ce que jadis il a fait sur la croix, *id agit, quod jam in cruce fecit*.

Toujours l'Agneau immolé monte, comme un encens d'agréable odeur, de la croix au ciel : *ex cruce eius sanguinis immolatio caelum ascendit in odorem suavitatis* (encycl.).

Sur l'autel comme sur la croix, il y a un même Christ et un même geste rédempteur. Il n'y a que le mode de la présence et le mode de l'action qui diffèrent : sur la croix, il y a présence visible et action sanglante; sur l'autel, il y a présence invisible et action non sanglante, *quod Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit* (saint

6. *Op. cit.*, pp. 139-142.

Léon). Le mode sacramentel ne diminue en rien la réalité du fait rédempteur. Le mystère de la croix du Christ reçoit simplement la consistance nouvelle, *sui generis* et absolument indispensable, que constitue le mystère du culte[7].

Sous un langage qui apparemment suit le sillage de la théologie moderne, nous découvrons donc une courbe noble et discrète dans le progrès, une précision dogmatique comme il n'en paraît que de loin en loin. Revalorisant au fond la pensée patristique[8], notre document pontifical considère la messe non pas comme le sacrement du *Christus passus*, mais comme celui de la *Passio Christi*, du Christ « *in statu victimae* ». Nous pouvons donc conclure bien franchement que l'encyclique sanctionne ici encore l'effort du mouvement de Laach et tout particulièrement l'œuvre théologique de Dom Odon Casel. Plus que jamais la doctrine du mystère du culte doit nous apporter joie et vision.

*
* *

Cependant, il s'est trouvé des lecteurs pour prétendre que l'encyclique *Mediator Dei* était dirigée « contre Maria-Laach », pour découvrir dans les paroles du pape les anathèmes qu'eux-mêmes ont si souvent formulés contre les « novateurs rhénans ». A moins d'une obstination systématique, les adversaires de notre mouvement liturgique et théologique doivent avouer que l'encyclique n'abonde pas dans leur sens. Certains passages, néanmoins, leur paraissent constituer cette « intervention de Rome » que quelques-uns parmi eux attendent depuis un bon quart de siècle.

Avant de parler de ces quelques passages mis en avant par les uns et les autres, comme contenant le verdict pontifical, nous voulons d'abord faire la constatation suivante. Depuis toujours, Dom Casel s'inquiète vivement de ces esprits emballés qui ne le comprennent qu'à moitié, parfois pas du tout, et qui, par leur étourderie comme par leurs entreprises intempestives, nuisent à la bonne cause beaucoup plus gravement que les adversaires déclarés.

7. Dom Casel, *Jahrb. f. Lw.*, XV, p. 276.
8. *In suo mysterio pro nobis iterum patitur*, nous dit saint Grégoire le Grand, et S. S. Pie XII : *Id agit, quod jam in cruce fecit.*

Longtemps avant la parution de l'encyclique, les moines et les amis de Laach ont été les premiers à désapprouver une manière de faire qui, tout en se réclamant d'eux, manquait de mesure, de discrétion et même de simple bon sens.

Voilà pourquoi, mieux que personne, ils savent bon gré au Saint-Père d'avoir stigmatisé diverses erreurs théoriques et pratiques. D'ordinaire, ces erreurs signalées ne sont que des exagérations de la plus pure vérité, parfois elles se réduisent même à une simple erreur d'interprétation. Mais ce que nous perdons à ces excès, à ces étourderies, qui ne le sent!

Non, les réprobations pontificales mises en avant n'affectent pas le mouvement de Laach, mais parfaitement ceux qui en exagèrent et faussent les idées et les attitudes.

L'encyclique consacre tout un chapitre à mettre en lumière le lien intime et nécessaire qui doit exister entre piété objective et piété personnelle, qui doit unir les deux d'une manière harmonieuse et organique. Nous savons à quel point on a voulu trouver à Maria-Laach les fomentateurs de l'insupportable erreur qui tend à négliger, voire à délaisser toute piété personnelle.

Certes, la théologie du mystère liturgique a remis en honneur la piété objective, cette piété indispensable que nous possédons et vivons dans la célébration sainte du culte divin. Le Saint-Père lui-même en souligne toute l'importance lorsqu'il écrit : *Procul dubio liturgica precatio, cum publica sit inclitae Jesu Christi Sponsae supplicatio, privatis precibus potiore excellentia praestat.* Mettre en évidence l'élément objectif de la piété liturgique, c'est tout simplement une nécessité du moment, un devoir primordial pour le mouvement liturgique.

Toutefois, en inculquant une vérité si importante et tant oubliée, en signalant conséquemment aussi les travers de la psychomachie moderne, on ne songe pas le moins du monde à ignorer la piété privée et personnelle, à se dispenser d'une vie de prière et d'ascèse. Si, cependant, quelques âmes superficielles et plutôt lâches se sont rabattues sur la « piété objective » afin d'y trouver un christianisme facile, elles se sont singulièrement trompées. Mais peut-on prêter pareil dessein à des moines, à des moines authentiques? Exaspéré

par l'attitude déloyale des pharisiens, Jésus les somma un jour de croire en ses œuvres s'ils ne voulaient croire en ses paroles. Si, loyalement, on suspecte l'enseignement des moines de Laach, qu'on s'en rapporte alors à leurs œuvres, qu'on considère cette communauté fervente et fidèle à sa Règle monastique! Qu'on aille encore s'édifier auprès des communautés de religieuses dirigées par des moines de Laach! Quelle atmosphère de générosité et quel esprit de prière nous entourent par exemple à Herstelle. Et Dom Casel lui-même, le Père spirituel de ce monastère, n'a-t-il pas été moine au point de s'imposer à notre respect et à notre sympathie?

Piété objective et piété personnelle sont inséparables. Ceci est tellement vrai que la piété objective demeurerait un abus si la piété personnelle ne se joignait à elle. Voici ce qu'écrit Dom Casel :

> Loin de la nier et de l'empêcher, la piété liturgique exige une participation personnelle, réelle et intime, vivante et active... La prière liturgique unit d'un côté la sévérité des normes objectives et, de l'autre, la liberté des mouvements et le sens de la vie personnelle [9].

La grâce de la piété objective ou sacramentelle doit fonder et déterminer, former et nourrir notre piété individuelle et personnelle. C'est elle qui doit, normalement, nous conduire à l'ascèse chrétienne. Car « c'est par les sacrements et le sacrifice de la messe que nous sommes conduits et marchons vers la croix » (encycl.). En nous rappelant sans cesse la vérité de notre être chrétien, la piété objective nous incite et nous apprend à réaliser notre baptême, à vivre notre messe et toute notre liturgie; elle nous pousse à reproduire, d'une manière effective, le Christ en nous : *Caritas Christi urget nos!* Il y a là une ascèse mystique incomparablement exigeante qui nous entraîne à une abnégation de tout l'être. Mais, aimons à le dire, « c'est le Christ qui s'imite en nous quand nous travaillons à l'imiter » (H. Bremond).

A l'endroit où l'encyclique parle du mystère de l'année liturgique, nous lisons la restriction suivante : *Quae profecto mysteria non incerto ac subobscuro modo, quo recentiores quidam scriptores effiunt, sed quo modo catholica*

9. Dom Casel, *Le Mystère du Culte*, pp. 153 et 164.

doctrina nos docet, praesentia continenter adsunt atque operantur.

Nous ne voulons pas savoir qui sont les auteurs visés ici. Nous sommes cependant certains que ce n'est ni Dom Casel ni aucun autre protagoniste du mouvement de Laach. Mais il y a des auteurs de la réaction qui ont tant et si bien fait que la théologie du mystère du culte pourrait paraître comme une espèce d'occultisme chrétien. Et cet état des choses suffit amplement pour expliquer la clause pontificale.

Selon la doctrine du mystère du culte, les œuvres théandriques du Sauveur revivent dans la célébration de la sainte liturgie, et cela à la manière d'un grand sacramental, voire à la manière d'un sacrement (quand il s'agit d'une opération *ex opere operato*). Ni plus ni moins! Mais y a-t-il là quelque chose de confus ou d'obscur pour quiconque professe la foi catholique?

Lorsque Dom Casel met à profit l'analogie qui existe entre les « mystères » antiques et les mystères chrétiens, il ne le fait évidemment pas pour enténébrer la notion catholique du sacramentalisme, bien au contraire. Spontané et original dans son institution comme dans son contenu, le sacrement chrétien correspond cependant, par son genre même, aux aspirations foncières de toute l'humanité déchue, aspirations qui, toujours et partout, ont cherché et trouvé leur expression dans des rites cultuels. Si les origines chrétiennes ont emprunté aux mystères antiques leurs symboles et leurs rites (tout en les épurant de près et en y coulant un contenu réel et propre), pourquoi, de nos jours, nous serait-il interdit de nous servir de la puissance évocatrice contenue dans les analogies entre mystères antiques et mystères chrétiens?

Analogie, disons-nous, mais nullement filiation[10]. Et si, avec Dom Casel, nous veillons à la ligne de démarcation entre l'élément païen et l'élément spécifiquement chrétien, alors la comparaison avec les antiques rites mystériques nous conduit simplement à mieux comprendre la vraie portée de notre liturgie, à saisir plus exactement toute la catho-

10. Pour se persuader que telle est bien la pensée de Dom Casel, nous renvoyons au *Mystère du Culte dans le Christianisme*, pp. 64 ss., et surtout au *Jahrb. f. Lw.*, XIV, pp. 64-67.

licité qui réside dans l'originalité même du mystère du culte chrétien [11].

Veut-on une preuve encore que l'encyclique touche uniquement des excès qui, çà et là, surgissent à propos de la doctrine du mystère du culte :

Luculenter apparet... quantum a germana ac sincera Liturgica ratione hii aberrent nostrorum temporum scriptores, qui elationis mysticae disciplinae decepti specie, asseverare audeant non attendendum esse Christum historicum, sed pneumaticum, vel glorificatum; itemque affirmare non dubitent, in christifidelium pietate exercenda, Christum, inducta mutatione, quasi e sua sede deiectum esse, cum Christus glorificatus, qui vivit et regnat in saecula saeculorum et sedet a dexteram Patris, occultatus sit, in eiusque locum Christus ille sit invectus, qui terrenam hanc vitam degebat...

Attamen falsa eiusmodi commenta sanae omnino obstant doctrinae, a majoribus traditae. « Credis in Christum natum in carne, ita S. Augustinus, et pervenies ad Christum natum de Deo, Deum apud Deum. »

En violentant les écrits de Dom Herwegen, de Dom Casel et, avec eux, ceux de Dom Vonier, on peut leur insuffler les exagérations relevées ici. *Man kann sie hineinlesen.* Inintelligence ou parti pris ? Occupons-nous seulement à préciser quel est, sur ce point, le véritable sentiment des moines de Laach et du mouvement qui se rattache à eux.

Après avoir dénoncé l'erreur, l'encyclique nous enseigne quel est le Christ que nous devons chercher et trouver dans la vie liturgique. Elle s'exprime comme ceci :

La sainte liturgie nous met sous les yeux le Christ tout entier et dans tous les états de sa vie — *totum nobis Christum proponit in omnibus suae vitae condicionibus* —, c'est-à-dire le Christ qui est le Verbe du Père éternel, qui naît de la Vierge Mère de Dieu, qui nous

11. Dans notre inconscient orgueil de chrétiens, nous resterons peut-être toujours insensibles aux manifestations religieuses de l'antiquité païenne. Peut-être un témoignage contemporain nous dira-t-il mieux qu'il ne faut pas ridiculiser ou condamner en bloc le sentiment religieux du paganisme. Ce témoignage nous est fourni par le grand missiologue que fut le P. Aupiais. Il nous raconte comment, au cours d'un voyage d'exploration dans la brousse du Dahomey, il entendit une païenne, une païenne authentique, pleurer la mort de son enfant et s'écrier pieusement : « Dieu me l'a donné, Dieu me l'a repris : que Dieu soit toujours béni ! » Quelle élévation du sentiment religieux chez cette femme qui ignorait jusqu'à l'existence même du Livre de Job et du christianisme ! Une pareille élévation d'âme n'aurait-elle pas pu se rencontrer chez ceux qui créèrent et pratiquèrent les antiques mystères ?

enseigne la vérité, qui guérit les malades, qui console les affligés, qui endure la souffrance, qui meurt et qui, ensuite, triomphant de la mort, ressuscite, qui, régnant dans la gloire du ciel, répand sur nous l'Esprit-Saint, qui vit perpétuellement dans son Église : Jésus-Christ est le même hier, aujourd'hui et à jamais.

Or, voici ce qu'écrit Dom Casel :

Il n'y a qu'un seul Christ, mais ce Christ unique nous apparaît sous un double aspect : le Christ de l'histoire et le Christ de la foi. Les deux ne font qu'un, et il serait bien dangereux de ne voir qu'un seul de ces deux aspects, le Christ historique ou le Christ mystique.

Le mystère (du culte) nous révèle tout le sens des faits et des gestes historiques du Sauveur. Il n'enlève rien à la réalité concrète de ses actions, mais il les met en relation directe avec l'ordre divin; il nous montre en elles des parcelles du grand plan rédempteur qui, caché en Dieu de toute éternité, révélé dans le temps, fait finalement retour à Dieu. *Per Christum hominem ad Christum Deum*, par le Christ-Homme on va au Christ-Dieu : cette pensée maîtresse de saint Augustin prend corps dans les divins mystères (du culte). L'homme est la voie, et Dieu est le terme [12].

Quelle assurance on éprouve en constatant semblable identité de vue! Mais nous devons préciser.

Car on sait que Dom Casel et ceux de son école parlent d'une présence mystique où les circonstances historiques nous échappent et où il nous reste seulement le contenu spirituel des faits sauveurs [13]. La difficulté tombe d'elle-même, et nous touchons la vérité de cette pensée, dès que nous nous rappelons simplement que la messe est la représentation réelle mais non sanglante du drame du Calvaire. Le mot « non sanglant » indique ici un mode qui transcende l'histoire, le mode sacramentel ou mystérique où toute la réalité substantielle nous est conservée, mais sans que nous puissions retrouver les détails et les circonstances des actions théandriques du Seigneur.

Une autre remarque s'impose encore. Au cours de l'année liturgique nous nous trouvons spirituellement en contact avec les mystères du salut. L'encyclique le souligne. Mais ce contact ne résulte pas du fait que nous remonterions simplement le fil de l'histoire jusqu'à l'époque où se

12. *Le Mystère du Culte*, pp. 133 et 136.
13. Cf. *loc. cit.*

déroule le drame sauveur. Non, c'est en plein XX^e siècle, en 1948, que nous atteignons le mystère du Christ. Fêtes et saisons liturgiques ne sont pas une simple représentation et progression de l'Histoire du passé; elles sont aussi une actualité, l'histoire du salut telle que nous devons la vivre maintenant : *Christus heri, et hodie.*

C'est ce que Dom Casel [14] nous explique bien quand il dit que nous ne célébrons pas le Temps de l'Avent en nous replaçant à l'époque de l'humanité non encore rachetée, mais, au contraire, en sachant fort bien que le Messie est déjà venu. Nous devons pourtant préparer son avènement en nous et dans ceux qui ne sont pas encore atteints par la grâce du salut. Nous devons prier pour hâter son retour, sa parousie. Et c'est pourquoi la liturgie n'a rien de plus urgent à faire que de nous mettre en contact avec les anciens justes, avec leurs sentiments de foi, d'espérance, de désir et de piété.

Nous vivons le Carême non pas comme n'étant pas encore rachetés par le sang de l'Agneau de Dieu, mais comme étant déjà baptisés dans ce sang rédempteur, gratifiés du don de la Pentecôte, et nous efforçant maintenant à devenir de plus en plus conformes au mystère pascal du Seigneur. Même quand nous parcourons la voie douloureuse de la croix, nous ne devons pas faire abstraction de la résurrection et de la glorification du Christ. C'est la liturgie elle-même qui nous impose cette attitude foncièrement chrétienne et orthodoxe. N'est-ce pas précisément durant tout le Carême et le Temps de la Passion que — huit fois le jour — elle nous fait chanter l'acclamation : *Laus tibi, Domine, Rex aeternae gloriae!*

Si la liturgie insiste à tout instant sur l'aspect glorieux du Christ, c'est précisément parce que la gloire fait partie du Christ intégral, parce que la glorification du Seigneur est aussi un fait d'histoire et que la parousie en sera un autre (et non le moindre), parce que, sans la couronne de gloire, le Christ serait un Christ tronqué.

Car l'histoire a fait du chemin depuis le vendredi saint où les Apôtres crurent que tout était définitivement fini. La Christ est ressuscité — notre foi n'est pas vaine —, et nous

14. *Le Mystère du Culte*, p. 137.

sommes bien loin du *Sperabamus* des disciples d'Emmaüs. Le Christ glorieux, auquel nous conduit la foi orthodoxe et que nous rencontrons dans la liturgie, ce Christ glorieux n'est donc nullement sans consistance historique. Chez ce Christ, « le scandale de la croix n'est pas levé » (Gal. v, 11), comme se l'imaginent quelques liturgistes mal inspirés et rêvant peut-être d'un christianisme sans crucifixion.

La foi catholique ne nous permet pas de contempler le Christ en sa gloire sans que nous ne nous souvenions en même temps de sa croix, de cette croix par laquelle il règne et que toujours il porte dans son Corps mystique : *Agnum stantem tamquam occisum*. Mais, chrétiennement, nous ne pouvons non plus nous livrer à la compassion (affective et effective) en oubliant la victoire de Notre-Seigneur. Le chrétien n'est pas un cartésien; pour lui le doute méthodique n'existe pas. *Consurrexistis cum Christo !* C'est un fait !

Si le mouvement de Laach a cru nécessaire de rappeler au monde chrétien ces vérités de la grande espérance, ce n'est certainement pas pour diminuer le mystère du Christ intégral, et encore moins pour nous dispenser de l'effort ascétique. Laach n'a eu qu'un but : nous redonner un christianisme vrai, nous rendre plus attentifs à la densité mystique du contenu de la divine liturgie, « source du véritable esprit chrétien ».

A la sainte messe, nous voyons parfois exclusivement la présence du Christ immolé. Mais n'y a-t-il pas aussi le Christ ressuscité et glorieux, le Christ tout entier ? L'encyclique ne nous dit-elle pas clairement que c'est précisément l'état de gloire qui empêche le Christ de l'autel de s'immoler encore de manière sanglante ? Le Concile de Trente[15] dit que l'Eucharistie est un don ineffable et divin dans lequel nous approchons et honorons à la fois la mort et la victoire du Seigneur, *quo mortis eius victoria et triumphus repraesentatur*. Un évêque, grand théologien et nullement suspect d'innovations doctrinales, écrit : « Impossible que la messe soit le Mémorial de la bienheureuse Passion sans qu'elle nous rappelle aussi les mystères de la glorification du Christ[16]. »

15. Session 23, chapitre v (Hefele-Leclercq, t. X, p. 264).
16. Mgr Charue, évêque de Namur (Belgique), *Mandement de Carême*, 1946.

Le *Kyrios*, dont parle si volontiers l'école de Laach[17], c'est le Christ de la liturgie, c'est le Christ tout entier. C'est le Verbe incarné qui, déjà à partir de sa naissance virginale, domine et redresse le cosmos maudit à cause du péché, qui ne cesse de nous entraîner à sa victoire pascale par la voie royale de la croix.

La théologie du mystère parle également[18] du Seigneur *pneumatique* pour désigner le *Kyrios* que nous ne connaissons plus selon la chair (II Cor., v, 16) : le Christ est devenu pour nous autre chose qu'un homme faible et mortel. « Nous trouvons dans le livre de Vie trois naissances admirables de Jésus, qui est la vie de Dieu et des hommes. Sa naissance au sein du Père dans la vie éternelle; sa naissance au sein de la Vierge dans la vie temporelle; sa naissance au sépulcre dans la vie immortelle. » Et le Christ intégral est « vivant de ces *trois* sortes de vies saintes, différentes et adorables[19] ». Il transcende l'histoire sans en être absent; son humanité ressuscitée participe à la gloire et à la puissance divines, sans en être absorbée. Notre-Seigneur, qui est Esprit, n'est donc nullement un Christ éthéré ou vaporeux : il est toujours l'Homme-Dieu, mais il l'est dans la plénitude de son mystère théandrique. Il est celui qui est devenu puissant pour réaliser sa promesse faite aux âmes fidèles : « Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et Nous viendrons à lui, et Nous ferons chez lui notre demeure » (Jean, XIV, 23).

Une telle conception du Christ spirituel, ou même du *Pneuma* du Christ, n'est nullement contraire à la pensée de

17. Nous nous contentons de renvoyer à quelques pages caractéristiques : Dom Casel, *Glaube, Gnosis, Mysterium*, 1941, pp. 13-22.

18. Voir Dom Casel, *Le Mystère du Culte*, pp. 34 ss.; *Glaube, Gnosis, Mysterium*, pp. 23-41.

« C'est par sa Passion que le Seigneur est devenu Esprit, *Pneuma*. C'est pourquoi nous devons avec lui vivre mystiquement sa Passion,... entrer en partage de la résurrection spirituelle et recevoir l'effusion de l'Esprit divin, pour devenir des hommes « spirituels », des *pneumatikoi*...

« Par l'Esprit-Saint, le chrétien est configuré au Christ spirituel, au Christus-*Pneuma* » (Dom Casel, *Le Mystère du Culte*, p. 34).

19. Card. Pierre de Bérulle, *Discours de l'estat des grandeurs de Jésus*, édition Piquand, 1866, pp. 424-425.

la Lettre encyclique. Pour nous dire où trouver la vérité sur le Christ, elle nous renvoie à la Tradition des Pères catholiques. Or, là, nous rencontrons au choix des affirmations comme celle-ci : *Resurrectio Domini non finis carnis, sed commutatio fuit... qualitas transiit, non natura defecit*[20]. Ou encore : *Resurrexit homo, quoniam homo mortuus est : resuscitatus homo, sed resuscitans Deus. Tunc secundum carnem homo, nunc per omnia Deus. Nunc enim secundum carnem jam non novimus Christum, sed carnis gratiam tenemus, ut ipsum primitias quiescentium, ipsum primogenitum ex mortuis noverimus*[21].

Le *Kyrios*, le Verbe de Vie, que les Apôtres ont entendu, contemplé de leurs yeux et touché de leurs mains (I Jean, 1, 1), est glorieusement assis à la droite du Père céleste. Mais, dans le mystère du culte, il reste encore avec nous, tous les jours, si bien que saint Léon peut écrire : « Ce que les Apôtres ont vu, nous le voyons encore; ce qu'ils ont entendu, nous l'entendons; ce qu'ils ont touché, nous le touchons de la main[22]. » Par cette présence, le Seigneur veut certainement donner une consistance à la liturgie de son Église sur terre. Mais ce n'est pas tout. Son mystère, tel qu'il nous l'a laissé, doit aussi nous mettre en communion avec lui, nous faire vivre de sa vie, épanouir en nous l'action de son *Esprit*[23]. C'est la pensée de tout le mouvement de Maria-Laach; c'est aussi ce que l'encyclique ne cesse de répéter.

*
* *

La théologie du mystère du culte n'est donc pas un ésotérisme; elle n'enseigne nullement une mystique qui plane au-dessus du commun des mortels. Elle est le retour pur et simple au contenu intégral de la divine liturgie, une revalo-

20. Saint Léon, *Sermo de Resurr.*, I (*P. L.*, 54, 388).
21. Saint Ambroise, *De Fide resurrectionis*, 91 (*P. L.*, 16, 1399).
22. *Sermo 63*, 6 (*P. L.*, 54, 356).
23. « Car si vous vivez selon la chair, vous mourrez; mais si, par l'Esprit, vous faites mourir les œuvres de la chair, vous vivrez; car tous ceux qui sont conduits par l'Esprit de Dieu sont fils de Dieu. Et, en vérité, vous n'avez pas reçu un esprit de servitude..., mais l'Esprit d'adoption, en qui nous crions : *Abba! Pater* » (Rom., VIII, 12-15).

risation de la grande mystique qui jaillit au cœur de l'Église. Mais la méthode employée est celle des contemplations patristiques, laquelle ne cadre pas avec la mentalité de tous nos contemporains. Pourtant, méthode et doctrine correspondent à un besoin réel des âmes, un besoin de plus en plus urgent. Providentiellement, l'encyclique *Mediator Dei* vient donc consacrer le retour au mystère du culte en y invitant toute la catholicité. Ce geste sera d'autant plus efficace qu'il est posé avec une grande discrétion. Nous ne pouvons lire cette lettre du Saint-Père sans être profondément émus, sans nous réjouir sincèrement de cet événement. *Digitus Dei est hic !*

Dom Jean Hild,
moine de Clervaux.

LA LITURGIE, MYSTERE CHRETIEN

Béni soit le Pontife qui, d'une voix autorisée comme nulle autre dans ce monde d'ombres et de relativités, a posé les pierres angulaires d'une saine théologie liturgique ![1] Le pape encourage ceux qui regardent la liturgie non pas comme une vaste forêt de rubriques, un code de politesse et d'esthétique religieuse ou un ensemble enchevêtré d'histoire, de droit et de théologie, encore moins comme une affaire de sentiment religieux, comme une vague appréhension de la présence divine, mais comme le *mystère chrétien*. On comprend aisément qu'une étude de la liturgie ainsi orientée puisse être un puissant levier de renouveau spirituel.

Cet aspect de la liturgie fut cependant le dernier à se révéler; cette étude existentielle, cette approche vitale commence seulement à s'élaborer.

Ce fut surtout de la grande abbaye rhénane de Maria-Laach que partit le mouvement, ou plutôt la nouvelle orientation, toute dirigée vers une compréhension plus profonde du culte chrétien, compréhension basée à la fois sur l'histoire et la philologie, sur la théologie et la philosophie religieuse, mais surtout sur une vie tout entière centrée sur la célébration des « saints mystères », qui se déroule avec une pompe austère dans la splendide basilique romane de l'antique abbaye, que Pie XI appelait le « *divini cultus sollemne monumentum*[2] » et où, sous l'impulsion puissante de son grand abbé, feu Dom Ildephonse Herwegen, une équipe de savants religieux se consacre à la science liturgique[3].

1. Encyclique *Mediator Dei et Hominum*.
2. *Acta Apostolicae Sedis*, XIX, 1927, p. 180.
3. Cf. O. Rousseau, *Histoire du Mouvement liturgique*, Paris, 1945, « Lex Orandi », 3, p. 67 et *passim*.

I

PRÉSUPPOSÉS GÉNÉRAUX

Aux yeux des liturgistes de Maria-Laach, cette science liturgique, et en particulier la *Mysterienlehre* ou doctrine du mystère, est bien plus vaste que ce que l'on entend d'ordinaire par ce vocable. Il ne s'agit de rien moins que de l'essence même du christianisme, dont le « mystère du culte » n'est que l'expression rituelle, liturgique.

Ainsi on pouvait l'apprendre à la XX^e^ Semaine liturgique tenue à Louvain en 1938 de la bouche même du P. Damase Winzen de Maria-Laach : « La théorie du mystère est une conception totalitaire du christianisme, englobant toute la vie chrétienne[4]. » D'autre part, un adversaire de la doctrine du mystère, le R. P. Prümm, ne la juge pas autrement : « La thèse du mystère du culte est une explication de la conscience chrétienne fondamentale[5]. »

C'est là, nous semble-t-il, un point tout à fait caractéristique de la théologie du mystère. En effet, elle ne vise à rien moins qu'à expliquer le christianisme en partant de la liturgie et, d'autre part, elle veut définir la liturgie elle-même, dans ce qu'elle a de plus profond et d'essentiel, par l'essence du christianisme, cachée sous ses symboles et ses rites — interprétation réciproque de la religion et du culte chrétien.

Il semble en effet que l'on s'approche davantage, et aussi plus facilement, du donné fondamental, de l'essence d'une religion — et surtout d'une religion transcendante comme la nôtre — à travers le symbolisme, les rites et les paroles sacrées du culte que par des méthodes qui s'adressent plus exclusivement à la raison. Le P. Roguet ne parlait-il pas à ce propos d'une connaissance « beaucoup plus profonde » et n'avons-nous pas l'exemple des Pères et du Christ lui-même, qui se servit de paraboles et d'exemples pour adapter

4. *Qwest. liturg. et paroiss.*, XXIV, 1939, p. 108.

5. *Christentum als Neuheitserlebnis*, Fribourg, 1939, p. 426. A remarquer le « tour » psychologique de cette définition, qui est bien dans la ligne de l'auteur, mais que l'on ne retrouvera que rarement dans les écrits de l'école de Maria-Laach.

son enseignement aux besoins et aux capacités humaines [6] ?

Mais il y a plus.

Le christianisme n'est pas tant une doctrine, un enseignement, une philosophie. Il est avant tout un *fait*, une histoire, à laquelle il nous faut participer; — histoire passée, mais qui, de quelque façon, doit être contemporaine à toutes les générations à venir.

C'est cette « contemporanéité » de l' « histoire » du Christ, ce contact, si l'on veut, entre le Christ et le chrétien, qu'il s'agit d'expliquer.

Il y a tout d'abord une explication spéculative. L'agir de Dieu est un éternel présent et « la vie historique du Christ, écoulée il y a dix-huit cents ans, accompagne toutes les générations et chacune d'elles... Sa vie ici-bas a l'éternelle contemporanéité [7] ». Le Christ en effet n'est pas un personnage purement historique et son histoire « se trouve à part », elle est une chose absolument unique.

La liturgie cependant nous ouvre des horizons autrement larges... Au-delà de cette réalité un peu pâle de la pensée purement spéculative, le sacrement nous offre, de l'agir divin, une présence autrement réelle et concrète.

Mystère chrétien et mystères païens.

Allons à la découverte de cette merveille, je dirais presque de cette réussite de la sagesse et de la toute-puissance de Dieu, qu'est le sacrement : réalité divine à haute tension, sous une forme des plus simples, des plus humaines; — merveille qui fit l'admiration et la joie du grand contemplatif que fut saint Augustin [8].

Afin de pénétrer ce monde du sacrement, l'école de Maria-Laach s'est servie de l'histoire comparée des religions et en particulier des religions à mystères de l'antiquité.

Elle conçoit le christianisme comme la réalisation suprême de l'idée fondamentale des religions à mystères, réali-

6. Cf. Odon Casel, *Mysteriengegenwart*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, VIII, 1928, p. 162.

7. S. Kierkegaard, *L'École du Christianisme*, trad. Tisseau, Bazoges-en-Pareds, 1926, pp. 82 ss.

8. Voir, par exemple, *Epist. 54 ad Ianuarium*, 1; *P. L.*, 33, 200; *De doctrina christiana*, III, 9; *P. L.*, 34, 71 ss.

sation vers laquelle aspiraient les meilleurs des païens à l'âme *naturaliter christiana*. Volontiers elle cite cette phrase étonnante mais si profonde d'Augustin, de l'Augustin des *Rétractations*, prudent et mesurant toutes ses paroles : « Ce qui s'appelle maintenant la religion chrétienne, existait déjà au temps des anciens, et même ne fit point défaut dès les origines du genre humain; mais, dès le moment qui vit venir le Christ dans la chair, la religion vraie, qui existait déjà, commençait de s'appeler la chrétienne[9]. »

Problème théologique et non historique.

Il faut cependant souligner — et on ne le fera jamais assez, vu les trop fréquents malentendus — qu'il ne s'agit pas de résoudre le problème historique de l'interdépendance des mystères païens et du mystère chrétien. Là-dessus, Dom Odon Casel, le principal protagoniste de la doctrine du mystère, est au fond entièrement d'accord avec ses adversaires; seulement il se plaît à mettre en évidence les analogies, superficielles peut-être, mais incontestables[10], entre le culte chrétien et les mystères antiques.

Mais « analogie ne dit nullement dépendance[11] ». Elle insinue seulement et même elle prouve que le christianisme a su épouser le type que les religions à mystère avaient élaboré.

Une même donnée fondamentale fit éclore un culte extérieur analogue; une même réalité, fût-elle une illusion du côté des païens, a amené l'emploi des mêmes termes, des symboles identiques, etc. C'est précisément parce que les moines de Maria-Laach n'admettent pas une dépendance du

9. *Retract. I*, 13, 3; *P. L.*, 32, 603. Cf. O. Casel, *Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft*, dans *Jahrb. f. Liturg.*, XIV, 1938, pp. 197 ss.

10. Cf. *ibid.*, p. 64 : « Les quelques faits signalés peuvent suffire pour prouver notre assertion qu'il y avait une certaine conformité extérieure entre les cultes à mystères de l'antiquité finissante et la liturgie pascale, conformité qui sautait aux yeux, plus peut-être de celui qui n'examinait que la surface que de celui qui savait scruter le fond. » Il faut lire tout ce passage (pp. 64 ss.) pour se rendre compte et de l'attitude très nuancée et inattaquable de Dom Casel et des objections inopérantes des adversaires.

11. *Ibid.*, p. 209.

christianisme vis-à-vis des mystères qu'ils sont obligés de chercher une autre explication des analogies que l'on rencontre : celle notamment de l'idée fondamentale commune, explication qui éclaire singulièrement les influences réciproques, surtout à une époque plus tardive, subies et exercées par les mystères païens et le christianisme.

Ainsi le problème historique et philologique s'élargit, se dissout dans le problème théologique, qui pourrait se formuler comme suit : est-ce que l'idée fondamentale des religions à mystères, abstraction faite des réalisations qu'en a connues la civilisation antique de la Méditerranée, se retrouve dans le christianisme ?

Avant de répondre, il faudra d'abord décrire sommairement ce que l'on entend par « idée fondamentale des religions à mystères ».

C'est la participation à une action divinisante d'un dieu, reproduite devant et par les initiés dans une action dramatique, dans un jeu sacré, liturgique; c'est la représentation scénique d'une action salvifique devant, par et au profit des initiés.

Question de méthode.

Notons-le bien, il s'agit ici seulement d'un point de départ.

Il se peut cependant que d'aucuns nient que le paganisme antique ait connu une religion et un culte pareils.

En tant que philologue et historien, Dom Casel défendra sa thèse; mais pour le liturgiste et le théologien, la question n'a pas une importance primordiale : « Et même s'il n'y avait jamais eu de mystères, le christianisme le serait quand même », lisons-nous en toutes lettres dans le dernier article, où Dom Casel a traité la question *ex professo* [12].

Comme point de départ — je dirais presque : comme hypothèse de travail, mais pour le P. Casel elle est sûrement plus que cela — la formule garde toute sa valeur. Elle ouvre nos yeux sur les réalités internes du christianisme et en particulier du culte chrétien, réalités qu'autrement l'on risque fort de perdre de vue.

12. *Religionsgeschichte und Liturgiewissenschaft*, p. 230.

C'est là d'ailleurs une méthode que nous employons depuis longtemps, par exemple pour le Sacrifice du Nouveau Testament. Il semble tout aussi légitime de l'appliquer à la théologie des sacrements, à condition de souligner — et l'école de Maria-Laach n'y manquera jamais — de souligner la transcendance de la réalisation chrétienne par rapport aux aspirations de l'âme païenne.

Il nous semble donc regrettable et absolument à côté de la question de vouloir réfuter la doctrine du mystère en montrant qu'elle fait usage d'une conception qu'on dit partiellement surannée des religions de l'antiquité. On se félicite d'avoir ruiné par la base tout l'édifice de la *Mysterienlehre* et l'on ne remarque pas que l'on a joué au Don Quichotte théologique. L'on n'enfonce que la porte ouverte, par laquelle Dom Casel et ses confrères sont partis à la découverte du « vrai visage de la liturgie chrétienne » et que, chemin faisant, ils ont vite fait d'oublier.

Au fond, bien peu leur importe la route suivie, pourvu que l'on se retrouve dans l'unique vérité. Tout au plus pourraient-ils observer que cette route leur a été profitable et que, tout en la suivant, ils ont découvert merveille sur merveille. Pourquoi ne le serait-elle pas autant à ceux qui veulent marcher sur leurs pas? Un livre comme celui du P. Bouyer sur *Le mystère pascal* est bien fait pour montrer sur le vif que les analogies avec les religions antiques peuvent jeter une vive lumière sur les profondeurs parfois insoupçonnées du culte chrétien.

D'autre part, la liturgie ancienne elle-même et nombre de Pères n'ont pas agi autrement. Tout en chargeant à fond les obscénités, etc., des mystères païens, ils employaient, à côté des expressions bibliques, la terminologie éminemment suggestive des religions gréco-orientales et leurs rites incomparablement plus riches et plus expressifs que ceux du culte synagogal ou des religions officielles de l'État.

L'école de Laach ne fait pas autre chose et l'attrait indéniable de ses captivantes publications montre une fois de plus que les Pères « ont touché juste ».

Nous avons hâte d'en finir avec cette trop longue introduction. Elle semble pourtant nécessaire pour écarter un malentendu tenace qui classe trop facilement, et presque sans les distinguer les uns des autres, les théologiens de

Maria-Laach dans le même camp que Loisy et ses maîtres allemands[13]. Le point de départ peut être partiellement identique, le point d'arrivée est diamétralement opposé.

Passons maintenant à l'analyse du mystère chrétien.

II

LE MYSTÈRE CHRÉTIEN

L'œuvre rédemptrice du Christ, qui se prolonge de l'incarnation à l'ascension, mais qui atteint son point culminant dans l'acte rédempteur au sens strict : la mort sur la croix, s'épanouissant dans la gloire de la résurrection — cette œuvre rédemptrice est imitée, est reproduite, est réalisée dans le culte.

Les initiés, c'est-à-dire les baptisés, prennent part à ce drame sacré, à l'action cultuelle; par là ils participent à la mort et à la résurrection du Christ — *consepulti consurgemus* — et acquièrent ainsi la grâce, le « salut ».

Dès lors, le contact entre le Christ et le chrétien s'établit par et dans une action cultuelle; la liturgie devient « le lieu de rencontre[14] » de Dieu et de l'homme.

Le fidèle ne peut s'approprier le salut dans la méditation solitaire, où il s'abîme dans le divin, ni par ses efforts ascétiques, qui le vident de ce qu'il y a de trop humain en lui et l'ouvrent tout large pour Dieu. Tout cela est excellent et loin de nous de le déprécier. Cependant, l'essentiel n'est pas là.

13. Nous avons eu le regret de devoir le constater encore une fois dans un article du récent *Mémorial Lagrange* (Paris, 1940) intitulé : « La présence mystique du Christ dans le baptême » (surtout pp. 296 et 300). L'auteur, le P. Cools, semble d'ailleurs ignorer toute la controverse entre les PP. Stricker et Casel de Maria-Laach et D. Keller de Beuron, qui étudiaient exactement le point précis, traité par le P. Cools (voir *Jahrb. f. Liturg.*, XIV, 1938, pp. 243 ss. et 371 ss.). Cela ne diminue pas l'intérêt de son étude, mais en rend seulement le point de départ trop étroit et la marche de l'argumentation un peu chancelante, tandis que l'objectif n'est pas visé avec précision. Tout cela n'augmente pas la valeur de ses conclusions.

14. J. Daniélou, dans les *Études*, t. 249, avril 1946, p. 12.

Basé sur la nature humaine.

Il est inscrit dans la double nature de l'homme, fait de matière et d'esprit, et non moins dans sa nature sociale, qu'une religion sans liturgie, spiritualisée à l'extrême, dont tout le culte consiste dans le *silent worship* des quakers de nos jours ou dans le « silence mystique » des théosophes anciens de l'école de Jamblique, qu'une telle religion ne sera jamais que l' « expression » — c'est presque une façon de dire le contraire —, l'expression très impressionnante peut-être, mais souvent éphémère, de la piété d'une petite caste d'hommes au sens religieux très affiné. Elle ne sera jamais une religion universelle; celle-ci réclame impérieusement une liturgie, un culte aux formes multiples par lesquelles se traduit le sacré, sans rien perdre de sa valeur numineuse [15].

Citons encore quelques lignes de Dom Casel : « La double nature humaine éprouvera toujours le besoin impérieux de traduire les réalités intérieures par un signe sensible; tellement l'homme perçoit-il le danger de voir les réalités intérieures s'évaporer tant qu'elles ne sont pas liées à quelque chose d'extérieur ; tellement la conviction lui est innée qu'une réalité intérieure ne trouve son achèvement que dans une certaine manifestation extérieure, que l'homme retournera toujours vers le culte. Même au point culminant de sa maturité religieuse, il se créera une liturgie à haute tension spirituelle, représentation et réalisation symbolique de réalités et d'événements les plus spirituels [16]. »

... et sur l'économie de la rédemption.

Cependant, la liturgie chrétienne repose sur une base bien plus profonde encore que ce fait psychologique.

15. *Ibid.* L'auteur fait aussi remarquer que « la théologie du mystère du culte... élabore ce que les recherches de Rudolphe Otto avaient fait entrevoir et l'incorpore à une théologie orthodoxe ». Voir aussi les études de Dom Casel sur *oblatio rationalis*, dans *Jahrb. f. Liturg.*, XI, 1931, pp. 1-19; sur le « sacrifice spirituel » et le « silence mystique », dans *Die Liturgie als Mysterienfeier*, Fribourg, 1922. « Ecclesia Orans », vol. IX.

16. *Jahrb. f. Liturg.*, XV, 1941, pp. 216 ss.

En effet, la liturgie, au fond, n'est que le prolongement de l'incarnation. Saint Léon le dit dans son beau latin : « *Quod itaque Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit*[17]. »

L'Homme-Dieu, de par sa nature incarnée et, ensuite, de par sa volonté expresse, a lié la grâce à des signes sensibles, et le soir du jeudi saint eut lieu, entre ses mains divines, la suprême consécration de l'élément matériel...

Les théologiens du mystère insistent sur cet aspect de la liturgie chrétienne : « Ce fut seulement après l'épiphanie de Dieu dans la chair qu'un mystère du culte devenait possible en même temps que nécessaire... Le fait de la rédemption par le Fils, incarné et se révélant dans la chair, appelle une continuation et une application dans un culte extérieur[18]. » « Pour le chrétien, le symbole du culte est étroitement lié au mystère de l'incarnation; il n'est pour ainsi dire que la continuation de cette épiphanie sublime de Dieu[19]. »

L'on pourrait facilement multiplier les citations; tout un livre, intitulé *Le monde sacramentel*, fut même composé pour montrer les applications pratiques de cette doctrine[20].

Cette double réalité — signe extérieur et réalité invisible, surnaturelle — constitue ce qu'on appelle à Maria-Laach le mystère, rendant ainsi la vie à un auguste vocable de l'antiquité chrétienne.

Signification du terme « mystère ».

Encore une fois, une parenthèse est nécessaire pour éviter de fâcheux malentendus.

« Mystère » pour l'école de Laach, comme pour l'antiquité chrétienne, qui, sur ce point comme sur tant d'autres, se perpétue dans nos formules liturgiques, ne signifie nullement secret, doctrine cachée et obscure ou chose mysté-

17. *Sermon 74*, 2, pour l'Ascension; *P. L.*, 54, 398.

18. O. Casel, *Glaube, Gnosis, Mysterium* (extrait du XV[e] *Jahrb. f. Liturg.*), Munster, 1941, pp. 128 et 102.

19. V. Warnach, *Zum Problem der Mysteriengegenwart*, dans *Liturg. Leben*, V, 1939, pp. 26 ss.

20. J. Pinsk, *Die sakramentale Welt*, Fribourg, 1938, « Ecclesia Orans », vol. XXI.

rieuse. Il suffira de relire quelques oraisons de notre missel pour s'en convaincre.

Le terme grec μυστήριον fut traduit en latin par *sacramentum*, c'est-à-dire quelque chose de sacré. L'on entrevoit déjà le contenu extrêmement riche du terme.

Il signifie, en premier lieu, une réalité surnaturelle, révélée; ou mieux, rendue accessible, concrétisée pour ainsi dire et localisée dans une action rituelle. Compréhensible uniquement pour les initiés, les profanes en goûteront tout au plus la beauté esthétique, éprouveront peut-être un vague sentiment de la présence divine, mais ne soupçonnent guère la ravissante réalité cachée sous le symbole.

Nous disions : compréhensible pour les seuls initiés. C'est peut-être trop dire. Bien que le terme mystère, dans son sens antique, comporte l'idée de révélation, d'extériorisation d'une réalité en soi invisible, il reste que cette révélation n'est jamais entière; elle est en un certain sens une « apocalypse », et l'on n'apprend à connaître, « *nisi in speculo et aenigmate* », que dans une connaissance partielle qui un jour s'épanouira dans la vision béatifique, où l'ordre sacramentel, où le symbole cédera la place à la réalité nue. Mystère secret pour le profane, révélation partielle pour l'initié[21].

L'on ne peut donc reprocher, semble-t-il, à la doctrine du mystère de verser dans un certain agnosticisme théologique, comme le fréquent emploi du mot mystère pourrait le faire croire à un examen superficiel.

Le lieu théologique de la doctrine du mystère.

Dans le baptême, par exemple, le catéchumène est immergé trois fois, tandis que le pontife profère les paroles sacramentelles : le δρώμενον et le λεγόμενον (l'action et la parole) des mystères antiques. Par ce signe rituel et extérieur, le catéchumène reçoit intérieurement la grâce ; le salut de tout le genre humain, effectué par le Christ, se réalise en lui, et une nouvelle créature — *novum figmentum*

21. Voir, par exemple, V. Warnach, *Jahrb. f. Liturg.*, XV, 1941, p. 266, note; O. Casel, *Theologische Philologie. Zum Worte Mysterium*, ibid., pp. 269 ss.

— remonte des fonts baptismaux. Dans l'action rituelle, la réalité objective de l'œuvre du Christ descend sur lui, comme naguère dans le Jourdain la colombe descendait sur le Fils de l'homme.

Tout cela, remarquera-t-on, ne diffère pas sensiblement des idées les plus communément reçues sur les sacrements; il n'y a qu'une différence d'accent et d'intensité...

En effet, les théologiens du mystère désirent souligner fortement la primauté du plan ontologique dans le christianisme, sans sous-estimer cependant le plan psychologique et moral, qui suit immédiatement le premier. Ils sont convaincus de rester ainsi entièrement dans la ligne du Nouveau Testament et des anciens Pères.

De plus, et plutôt par cela même, ils désirent mettre une réalité plus dense dans nos concepts usuels de grâce, signe, sacrement, liturgie, etc.

Pour eux, la grâce est le Christ lui-même et son œuvre rédemptrice dans toute sa plénitude, et non seulement un fluide qui en découle et que le sacrement nous donne à peu près « comme un médicament dans un cachet[22] ». Mais les signes sacramentels *contiennent et réalisent* ce qu'ils représentent — l'expression est de M. Eugène Masure et elle suscitait l'admiration de Dom Casel. L'action rituelle n'est pas seulement une représentation dans l'acception moderne de ce mot, mais une vraie reproduction, la « réplique » cultuelle du drame qui se jouait, il y a dix-huit cents ans, sur le Calvaire; recevoir le sacrement, participer à la liturgie, ne signifie pas tant une grâce, mais une sur-élévation de tout l'être, un co-agir avec le divin Sauveur, une participation à son œuvre rédemptrice.

De tout ce qui précède, le lecteur aura sans doute déjà conclu que la doctrine du mystère n'est pas une révolution pure et simple de la théologie sacramentaire actuelle ou des idées communément admises sur la grâce. Elle ne veut au contraire que « prendre au sérieux la doctrine de la causalité physique de l'humanité du Christ et des sacrements[23] »

22. G. Söhngen, *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium*, Bonn, 1940, 2e édit., p. 58.

23. G. Rohner, *Messopfer — Kreuzesopfer*, dans *Divus Thomas* (Frib.), VIII, 1930, p. 174.

et mettre de nouveau en évidence certains aspects du christianisme, depuis le moyen âge plus ou moins négligés, quoique nullement négligeables.

C'est exactement le même cas que celui de la doctrine du Corps mystique. Celle-ci venait d'être « découverte » quelques dizaines d'années avant la doctrine plus générale du mystère, avec laquelle elle a d'ailleurs tant de points de contact[24]; elle non plus n'est pas « du nouveau »; elle est même moins nouvelle que les conceptions qui la précédaient immédiatement.

Terminologie platonicienne.

Mais ce qui déroute peut-être le théologien moderne, qui veut s'initier à la théologie de Maria-Laach, c'est la terminologie platonicienne, que l'école a héritée directement des Pères.

Un exemple typique de cet écart entre la terminologie platonicienne et aristotélicienne, celle des Pères et celle des scolastiques, nous est fouri par le mot εἰκών, *figura, imago.*

Ce terme est analysé comme suit par Kleinknecht dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*[25] : « Image ne signifie pas uniquement la représentation d'une chose par nos facultés mentales, représentation perçue par la conscience humaine. Au contraire, image peut signifier aussi un rayonnement de la chose, un devenir visible et manifeste de son essence, un « rayon » qui participe substantiellement à la chose elle-même. L'image n'est pas une entité vide de réel et elle a son existence propre en dehors de la conscience de l'homme qui se l' « imagine ». L'image participe à la réalité de la chose; au fond, elle est cette réalité même. Εἰκών ne signifie donc nullement une ombre, une imitation mal réussie, mais elle est l'épiphanie de la quintessence même de la chose représentée. »

Nous voilà loin de la *participatio mere causalis vel effectiva* de la scolastique! Mais n'oublions pas que saint Paul

24. Cf. J. Bütler, *Die Mysterienthese der Laacher Schule im Zusammenhang scholastischer Theologie*, dans *Zeitschr. für kathol. Theologie*, LIX, 1935, pp. 546-571.

25. Stuttgart, vol. II, 1935, p. 386.

lui-même appelle le Christ « l'icone » de Dieu[26], et la liturgie de la Transfiguration explicite et renchérit encore : « Figura substantiae eius[27]. »

Nous nous trouvons ici en pleine terminologie patristique et liturgique, dont on oublie trop souvent l'origine et, par suite, la profondeur et la richesse, sinon le vrai sens. Aussi Dom Casel n'hésite pas d'appeler cette doctrine scripturaire du Christ, image de Dieu, « le fondement ultime » du symbolisme chrétien et donc de la doctrine du mystère[28].

Même quand la scolastique emploie les mêmes termes que les Pères ou la liturgie, elle ne les emploie pas toujours dans le même sens. Et pour découvrir cette signification plus ancienne à travers une histoire sémantique souvent compliquée, il a fallu des études philologiques minutieuses et approfondies[29]. Souvent la scolastique et les monuments de l'antiquité chrétienne parlent une langue différente[30].

III

LE MYSTÈRE DU CULTE

D'après l'école de Maria-Laach, le mystère est donc une *action cultuelle*, dans laquelle une *réalité spirituelle, surnaturelle*, est *rendue présente* — réalité de salut, grâce si l'on veut, mais alors, rappelons-nous que nous parlons deux langues différentes! — dans laquelle le fidèle est admis, est inséré et qui, d'autre part, enveloppe tous les fidèles et les

26. II Cor., IV, 4; Col., I, 15. Cf. H. Kühle, *Sakramentale Christusgleichgestaltung*, dans *Personal — und Vorlesungsverzeichnis der Staatl. Akad. zu Braunsberg*, Wintersemester, 1939-1940, pp. 14 ss.

27. *Ad Magn. I Vesp.*; Hebr., I, 3.

28. *Glaube, Gnosis, Mysterium*, p. 105.

29. Nous avons déjà cité les études de Dom Casel sur *oblatio rationalis*. Dans le même volume des *Jahrbücher*, on lira aussi ses *Beiträge zu römischen Orationen* (XI, 1931, pp. 35-45). Ensuite *Actio in liturgischer Verwendung*, ibid., I, 1921, pp. 34-39; *Mysterium und Martyrium in den römischen Sakramentarien*, ibid., II, 1922, pp. 18-38; *La « nova nativitas » dans les oraisons de Noël*, dans *Les Questions liturg. et parois.*, XVII, 1932, pp. 285-293; les articles de ses confrères A. Daniëls, *Devotio* (*Jahrb. f. Liturg.*, I, 1921, pp. 40-60), et Th. Michels, *Recensita nativitate* (*ibid.*, XI, 1931, pp. 139-144), etc.

30. Cf. E. Masure, *Le Sacrifice du Chef*, Paris, 1944, 8e édit., pp. 407 ss.

réunit en les séparant des profanes; ainsi le mystère du culte forme et constitue l'*ecclesia*, troupe choisie.

Les trois points de notre définition sont encore à expliquer : réalité surnaturelle — rendue présente — dans une action liturgique. En d'autres termes : qu'est-ce que le contenu, le *quod* du mystère? Et comment, de quelle manière ce *quod* est-il rendu présent (*quomodo*) et où, dans quelle partie, à quel point précis de ce vaste ensemble que l'on appelle liturgie et dont les frontières sont bien vagues, ce *quod* se trouve-t-il (*ubi*)?

La réponse à ces trois questions fera le sujet de la suite de cet article; elle nous fournira en même temps l'occasion d'indiquer les différentes conceptions du mystère et de la « présence mystérique » (*Mysteriengegenwart*) qui se disputent actuellement le terrain.

I. — Le « quod » du mystère

En quoi consiste cette réalité rendue présente sous le voile des rites et des symboles du culte?

L'œuvre rédemptrice, contenu du mystère.

Cette réalité, appelée parfois par Dom Casel le mystère primitif, le mystère-source, n'est rien d'autre que l'œuvre rédemptrice du Christ, sa vie, sa passion et sa mort, sa résurrection et son ascension.

Cette série de faits historiques, par lesquels notre rédemption fut effectuée, s'échelonne le long d'une trentaine d'années. Cependant, elle atteint son point culminant dans le fait central du 14 nisan : la mort ignominieuse sur la croix, s'épanouissant dans les splendeurs du matin de Pâques. Ce fut la consécration suprême du grand offertoire de trente ans, la consécration suprême qui changea cette chair terrestre dans le corps resplendissant et spirituel : *Resurrectio non finis carnis, sed commutatio fuit*, répète l'école de Laach après saint Léon [31].

31. *Sermon 71*, 4; *P. L.*, 54, 388; cf. *Jahrb. f. Liturg.*, VIII, 1928, p. 154.

Ce passage de la mort à la vie, Pâques dans son ancienne acception de *transitus Domini*, est précisément le noyau et le tournant de l'œuvre rédemptrice, raccourci suprême et définitif de toute la vie du Christ[32]. Le Christ a franchi la frontière qui sépare la mort de la vie; et celui qui franchit une frontière la détruit, la transforme en une porte large et ouverte. Ainsi la mort est devenue la porte de la vie. *Ut unde mors oriebatur, inde vita resurgeret*, chante la préface de la croix.

Cet acte simple et unique du passage de la mort à la vie résume toute l'histoire du salut.

C'est cela le contenu, le *quod* du mystère; cet acte métaphysique, comme on l'a appelé, ce sacrifice spirituel est ce qui est rendu présent dans le culte; c'est le mystère primitif, caché et partiellement révélé par le mystère rituel, ou, selon la terminologie du prof. Söhngen, le *mysterium repraesentatum* contenu dans le *mysterium repraesentans*.

La théorie de Fr. Diekamp.

Il s'en faut cependant que tous les théologiens sympathisants avec la *Mysterienlehre* soient déjà entièrement d'accord sur ce premier point et parfois ils tâchent de le retoucher légèrement.

François Diekamp, par exemple, l'auteur d'un des meilleurs manuels modernes de théologie dogmatique et patrologue bien connu, admet la doctrine de la présence de la passion et de la mort du Christ dans le sacrifice eucharistique; il hésite cependant à suivre Dom Casel plus loin et il trouve exagéré de parler de « la représentation dans la messe, avec réalité sacramentelle, de toute la vie du Christ, de la conception à l'ascension[33] ».

A. Vonier.

Un même manque de logique et d'esprit de suite — mais ces qualités en théologie ne sont-elles pas parfois de folles

32. Voir surtout l'importante étude de Casel, *Art und Sinn der ältesten christlichen Osterfeier*, ibid., XIV, 1938, pp. 1-78, et spécialement pp. 44 ss.

33. *Theologiae dogmaticae manuale*, t. IV, Tournai, 1934, p. 241.

servantes ? — se constate chez Dom Vonier. Celui-ci, indépendamment des études de Maria-Laach et partant de saint Thomas, arrivait à peu près au même résultat que Dom Casel. Dans son très beau livre, *La Clef de la doctrine eucharistique*, il parle souvent de la « représentation, c'est-à-dire rendre présent au sens littéral », de la mort du Christ. Néanmoins, cela ne signifie pour lui que la présence du *Christus passus* et nullement de la *Passio Christi*, de l'acte même de la Passion. Au fond, Dom Vonier s'arrête tout juste devant le point central de la doctrine du mystère, la *Mysteriengegenwart* ou la présence sacramentelle de l'œuvre rédemptrice dans le culte de l'Église.

Quoique, dans ses ouvrages ultérieurs, Dom Vonier ait employé volontiers la terminologie du mystère, et, d'après une lettre de l'Abbé de Buckfast à Dom Casel, il le fit à dessein, par sympathie pour le mouvement de Laach, il est toujours resté sur le seuil du mystère et n'osa pas s'engager dans le sanctuaire.

Cependant, cela n'empêcha pas son livre sur l'Eucharistie, à la fois si clair et si dense, avec ses aperçus aussi profonds que variés sur les sacrements en général, de contribuer beaucoup à la préparation des esprits à la doctrine antique et intégrale du mystère.

E. Masure.

L'on peut dire, semble-t-il, la même chose de l'ouvrage déjà cité de M. Eugène Masure, *Le Sacrifice du chef*, qui s'est largement inspiré de *La Clef de la doctrine eucharistique* de l'Abbé de Buckfast et qui glisse également de la présence de la *Passio Christi* vers celle du *Christus passus* et des effets de la Passion. Mais, d'autre part, M. Masure formulait parfois avec un rare bonheur certains points de la *Mysterienlehre* et Dom Casel ne pouvait qu'admirer cette pensée et ces expressions si lucides.

Cependant, si M. Masure se refuse d'accepter « jusqu'à plus ample explication les formules plus dures de certains théologiens allemands[34] », j'avoue ne pas bien comprendre ces hésitations et j'ai l'impression qu'il s'est effrayé un

34. *Loc. cit.*, p. 302, note.

peu trop devant le « tour » et les expressions un peu inaccoutumées des théologiens d'outre-Rhin, que d'ailleurs il ne semble pas connaître directement.

A l'encontre de ces atténuations, Dom Casel et le prof. Söhngen accentuèrent à plusieurs reprises que le mystère, comme représentation d'une substance, « est toujours entier », « que l'œuvre rédemptrice est un tout indivisible, et que les faits historiques individuels qui la constituent n'en sont que des extériorisations partielles ». L'on ne peut séparer « la mort sacrificielle du Christ de toute l'économie du salut, si du moins l'Eucharistie veut être *sacramentum salutis*[35] ».

Et les théologiens du mystère d'en appeler au magistère ecclésiastique. En effet, le Concile de Trente ne dit-il pas de l'Eucharistie que par elle « *mortis eius victoria et triumuhus repraesentatur* » ?[36]

Dans l'Eucharistie, nous avons donc mieux que la seule présence du *Christus passus* et même plus que celle de la seule Passion du Christ; d'après le Concile, elle est la « représentation » de la mort s'épanouissant dans la gloire de la résurrection. La *mortis victoria* ou le triomphe sur la mort est exactement ce passage de la mort à la vie que nous avons analysé plus haut.

Par rapport à cette même question *quod*, nous avons encore à examiner un problème plus subtil.

K. Adam, Ch. Héris et plusieurs autres.

Bütler, Soiron, Adam[37], et bien avant eux le P. Héris[38], ont proposé une conception plus psychologique de la doctrine du mystère. Pour eux, ce n'est pas tant la mort du Christ elle-même qui est rendue présente dans le culte,

35. G. Söhngen, *Der Wesensaufbau des Mysteriums*, Bonn, 1938, p. 32; O. Casel, *Jahrb. f. Liturg.*, XII, 1032, p. 231, etc.

36. *Sessio XIII*, cap. 5.

37. J. Bütler, *Die Mysterienthese der Laacher Schule*, dans *Zeitschrift für kathol. Theologie*, LIX, 1935, pp. 546-571; Th. Soiron, *Mysterienthese oder nicht?* dans *Wissenschaft und Weisheit*, V, 1938, pp. 255-264; K. Adam, *Les bases dogmatiques de la liturgie*, dans *Les Quest. liturg. et parois.*, XXII, 1937, pp. 3-18, 75-92, 147-158, et particulièrement p. 156.

38. *Le mystère du Christ*, Paris, 1928, pp. 360 ss.; voir aussi son *Mystère de l'Eucharistie*, édit. Siloë (1943), pp. 101 ss.

mais sa volonté oblatoire et propitiatoire. Le sacrement actualise la donation du Christ, l'attitude psychologique sous-jacente à l'œuvre de la rédemption et au sacrifice de la croix. Un vouloir d'acceptation de la mort, voilà, d'après ces auteurs, le contenu du mystère. L'on se rappellera tout de suite la phrase célèbre du grand docteur du moyen âge, saint Bernard : *Non mors, sed voluntas placuit morientis.*

Cependant, au nom de la tradition, les théologiens de Maria-Laach s'opposaient à « cette intrusion d'une pensée plus moderne dans la doctrine antique du mystère ». D'après cette conception que K. Adam lui-même appelle « une légère retouche, une atténuation minime à l'idée sublime et très riche de la *repraesentatio* réelle et objective sous la forme de mystère », il ne reste plus rien, affirme Dom Casel, de la présence objective de l'œuvre rédemptrice dans le culte et les sacrements chrétiens[39].

A l'encontre de l'aspect plus psychologique, plus moral et plus subjectif aussi de la nouvelle conception, le P. Warnach de Maria-Laach accentue « l'acte métaphysique, le changement ontologique qui eut lieu dans le passage de la Passion à la gloire[40] ». En effet, ce n'est pas formellement par la volonté rédemptrice du Christ que nous sommes rachetés, mais par son *œuvre* rédemptrice... Il n'y a qu'une différence d'accent, mais les accents ont leur importance.

II. — Le « quomodo » du mystère

Ces discussions sur le *quod* du mystère ne semblent que de légères escarmouches en comparaison avec les controverses sur notre second point, au sujet de la fameuse *Mysteriengegenwart* : *comment* l'œuvre du Christ est-elle « présente » dans le culte de l'Église ?

Ces controverses, pour passionnantes — et passionnées — qu'elles fussent, ne peuvent être exposées ici en détail, notre intention étant seulement de donner un aperçu objectif de la doctrine du mystère d'après ses principaux représentants.

39. *Glaube, Gnosis, Mysterium*, p. 115.
40. *Zum Problem der Mysteriengegenwart*, dans *Liturgisches Leben*, V, 1938, p. 37, note 17.

Présence symbolico-réelle...

Aucune expression ne revient plus fréquemment sous la plume de Dom Casel que celle que nous avons déjà rencontrée à plusieurs reprises : présence de l'œuvre rédemptrice sous le voile des rites et des symboles du culte.

Casel y revient continuellement : l'œuvre rédemptrice historique du Christ est réellement présente dans le culte, non pas formellement comme événement historique, mais, acte achevé par le *Kyrios*, par le Christ dans sa gloire et en vertu de son exaltation, elle est présente, comme réalité supra-temporelle, d'une façon sacramentelle.

Et ce dernier mot ne signifie pas le moins du monde une diminution de la réalité de cette présence, au contraire; ne fut-ce pas Newman, ce grand « casélien » avant la lettre, qui écrivit : « Plus réel, plus présent, *parce que* spirituel, parce que invisible[41]. »

... qui ne multiplie pas l'objet représenté.

Encore moins — et ceci il faudra le répéter à satiété, tant est tenace l'objection que du premier jour un adversaire peu attentif opposa à la doctrine du mystère —, encore moins présence sacramentelle dit-elle répétition, rénovation de l'œuvre rédemptrice, mais « le sacrement est l'œuvre rédemptrice même dans son mode d'être sacramentel » et « dans le symbole nous voyons l'œuvre rédemptrice historique elle-même[42] ». La présence sacramentelle ou *Mysteriengegenwart* ne multiplie donc pas l'immolation du Christ, pas plus que la présence réelle ne multiplie le Christ en multipliant les hosties[43].

41. *Paroch. and Plain Sermons*, VI, 10.

42. *Jahrb. f. Liturg.*, XIII, 1933, p. 170; *Glaube, Gnosis, Mysterium*, p. 106.

43. Cf. E. Masure, *loc. cit.*, p. 418 : « L'oblation et l'immolation du calvaire sont ainsi ritualisées, sacramentalisées, sans qu'elles soient substantiellement modifiées ni même répétées ou multipliées. »

« *Sacramentalis modus essendi.* »

Cette idée sacramentelle est la clef de toute la doctrine du mystère; mais elle en est aussi le nœud.

Dom Casel l'explique comme suit :

Par l'épithète sacramentel, nous n'entendons nullement affaiblir le terme réalité, mais seulement le déterminer. C'est exactement la même chose que pour la présence réelle, par laquelle le Christ est vraiment et substantiellement présent sur nos autels. Les mots « sacramentel », *in sacramento*, *in mysterio*, μυστικῶς, etc., ne veulent nullement réduire les sacrements à de vides représentations. Ce serait là introduire des idées modernes dans le langage traditionnel de l'Église; ce serait ruiner le monde des sacrements. Non, présence sacramentelle signifie présence réelle, mais réalité d'un genre tout à fait spécial, exigé par le but même du sacrement, qui consiste à permettre aux fidèles de participer à la vie du Christ en tant que rédempteur de leurs âmes; pour cette fin, les accidents historiques qui accompagnaient l'œuvre rédemptrice n'ont pas d'importance; c'est uniquement l'acte du Christ qui compte, la quintessence même de l'œuvre du salut.

Cette manière d'être sacramentelle n'est pas uniquement une manière d'être *in signo*; surtout elle n'est pas une manière d'être naturelle. Par conséquent, elle n'est pas *in tempore*, tout comme le Christ dans l'Eucharistie n'est pas *sicut corpus in loco.*

Le sacrifice de la messe contient la Passion du Christ, non pas dans sa manière d'être naturelle et historique, *in tempore*, non plus uniquement *in signo*, mais sacramentellement, c'est-à-dire *secundum modum substantiae*, sans succession temporelle, mais dans sa quintessence, comme l'acte rédempteur de l'Homme-Dieu.

Des hypothèses métaphysiques sur le temps, sur l'impossibilité d'une rétrogradation d'un événement historique, etc., n'ont donc rien à voir avec le sacrement; c'est tout autre chose. C'est uniquement par une fausse conception de l'idée sacramentelle qu'elles ont pu pénétrer dans la doctrine si claire des sacrements [44].

Par la transsubstantiation, Dieu rend présent, sur plusieurs autels à la fois, le corps unique du Christ, qui, de par sa manière d'être naturelle, se trouve dans le ciel. Dès lors, serait-il impossible à la toute-puissance divine de rendre présent d'une façon sacramentelle l'acte de la Passion, qui, jadis, s'accomplit à un moment donné de l'histoire ? [45]

Mais, répétons-le, cela ne veut pas dire que le Christ meurt de nouveau « dans le sacrement », comme il mourut

44. Le prof. Söhngen note très à propos que la doctrine du mystère n'est pas cause des difficultés, mais le sacrement lui-même, inédit absolu de la sagesse de Dieu.

45. *Jahrb. f. Liturg.*, VIII, 1928, pp. 190 ss., p. 195.

naguère sur la croix. La doctrine du mystère n'enseigne nulle part que l'on recommence ce qui a été fait. Ce serait contraire au bon sens le plus élémentaire que le Christ « recommençât » sa mort et qu'il mourût une seconde fois; rien d'ailleurs ne serait plus incompatible avec la doctrine de l'unique sacrifice de la loi nouvelle.

Il s'agit uniquement d'une *re-praesentatio*, d'un *re-praesens-sistere* d'un seul et même acte, tout comme le Christ sous les espèces eucharistiques n'est pas un nouveau Christ, mais le Fils de Marie.

« Les Pères, écrivit dernièrement Dom Casel[46], ne parlent pas d'une rénovation de la mort du Christ, mais de *repraesentatio*, *instauratio*, *reparatio*, ἀναχεφαλαίωσις, ou bien de « mémoire » (ἀνάμνησις) ou d' « imitation » (μίμησις). Si l'on ne rencontre pas rarement dans les documents de l'antiquité chrétienne que « le Seigneur meurt de nouveau en mystère », cette dernière détermination ἐν μυστηριῷ, *in sacramento*, exclut déjà à elle seule une nouvelle mort naturelle. *In sacramento* ne signifie d'ailleurs pas « dans le sacrement », une telle conception du sacrement étant inconnue des Pères[47], mais « sacramentellement ». C'est donc une expression adverbiale, qualifiant une manière d'être, et nullement une détermination spatio-temporelle.

Analogie sacramentaire.

Dom Casel — le lecteur l'aura sans doute déjà remarqué — aime bien éclairer la *Mysteriengegenwart* par l'analogie de la présence réelle du Christ sous les espèces eucharistiques. Tout récemment, un théologien hollandais bien connu, le prof. K. Steur, a longuement développé cette manière de voir[48]. D'autres, comme le prof. Söhngen, l'évitent. Celui-ci préfère expliquer le *sacramentalis modus essendi* par des analogies naturelles.

Le sacrement possède toute la réalité objective de la manière d'être matérielle, mais sans être lié à la matière ni au

46. *Ibid.*, XIII, 1933, p. 169.
47. En grec, l'on ne trouve d'ailleurs pas l'article.
48. *Avondmaal, Kruisoffer, Misoffer*, dans *Theologische Opstellen opgedragen aan Mgr Dr G. C. van Noort*, Utrecht, 1944, pp. 231 ss.

temps — *non tamquam in loco, intemporaliter praesens*; d'autre part, il possède aussi la « spiritualité », la subtilité des manières d'être dans l'ordre intentionnel, par exemple de l'objet connu dans le sujet connaissant, ce qui ne modifie ni ne multiplie l'objet primitif; cependant, le sacrement n'y perd rien de sa réalité intense et objective. C'est l'objet primitif lui-même qui apparaît dans le sacrement — réalité spirituelle qui s'extériorise dans une forme matérielle, comme la pensée qui s'exprime, est présente dans la parole et le geste.

Mystère de la foi.

Mais, au fond, toutes ces analogies ne peuvent que nous faire toucher du doigt que nous nous trouvons ici devant un mystère (secret) de la foi au sens strict. « Vix exprimere possumus, dit le Concile de Trente, possibile tamen est Deo. » Et gardons-nous, surtout en théologie, de vouloir exprimer tout avec une trop grande précision et en des termes trop exclusivement rationnels. Les réalités divines sont bien plus grandes que nos concepts. « Il semble qu'on doive choisir entre une description approchée qui sera exacte et une description précise qui sera inexacte », écrivit tout récemment Maurice Nédoncelle[49]. Et cette expérience du philosophe moderne fait écho à la doctrine séculaire de l'Église : « La profondeur de la foi ne supporte pas d'être contemplée par d'indiscrets raisonnements », lisons-nous chez Diadoque de Photicé[50].

La controverse Casel-Söhngen.

C'est ici le moment de dire un mot de la controverse Casel-Söhngen.

Celui-ci, professeur de théologie fondamentale à l'Académie de Braunsberg, proposa, il y a une dizaine d'années, une nouvelle conception de la doctrine du mystère, qui se

49. *La réciprocité des consciences*, Paris, 1942, p. 267.
50. *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, trad. E. des Places, Paris (1943), p. 88 (Sources chrétiennes).

rapproche davantage des idées reçues sur la grâce et les sacrements [51].

Il en sortit une assez vive controverse qui, si elle n'est pas près de s'éteindre, a sûrement déjà contribué beaucoup à éclaircir les données du problème.

Tâchons d'établir aussi succinctement et clairement que possible les différences entre les conceptions des moines de Maria-Laach et celles du théologien de Braunsberg.

Dom Casel conçoit la présence sacramentelle aussi réelle que possible : l'œuvre rédemptrice n'est pas seulement présente par ses effets (*realitas efficientiae*), mais cette œuvre elle-même est présente, et formellement comme acte, comme événement.

Söhngen, au contraire, conçoit la présence sacramentelle comme un *perfectum praesens*, plutôt comme une efficacité réelle que comme une réalité efficace.

Il formula ses idées en une série de thèses, auxquelles il opposa et la doctrine courante, et la doctrine du P. Casel, également rangées en ordre de bataille dans deux séries de quatre thèses.

Il faut bien l'avouer, une telle méthode, où les éléments convergents ne sont mentionnés que pour faire ressortir les points de divergence, peut être très nuisible à une discussion irénique et fructueuse, à une discussion qui tend à rencontrer tôt ou tard l'adversaire dans l'unique vérité.

L'on ne peut cependant l'éviter entièrement, sous peine de voir la discussion se perpétuer dans de vagues généralités; néanmoins, l'on fera bien, surtout dans la question qui nous occupe, et même au risque de présenter les choses d'une façon un peu simpliste, de se rappeler constamment

51. Les deux petits ouvrages qui firent sensation dans le monde théologique parurent à Bonn dans la collection dirigée par feu le prof. A. Rademacher, *Grenzfragen zwischen Philosophie und Theologie*. Ils sont intitulés : *Symbol und Wirklichkeit im Kultmysterium* (1937, 2e édit., 1940) et *Der Wesensaufbau des Mysteriums* (1938). Le public français trouvera un aperçu plus abordable de la théorie de Söhngen dans sa conférence à la XXe Semaine liturgique, paru dans *Les Questions liturg. et parois.*, XXIV, 1939, pp. 79-107 : « Le rôle agissant des mystères du Christ dans la liturgie d'après les théologiens contemporains. » Depuis lors, Söhngen a précisé ses positions dans un petit ouvrage : *Das sakramentale Wesen des Messopfers*, Essen, 1946.

que c'est cela le mystère, une vérité qui apporte la vie, et non une indéchiffrable algèbre[52].

Après cette petite introduction, commençons par un texte que Söhngen lui-même signale comme très important.

Conception différente de la présence sacramentelle.

A la page 100 du premier opuscule de Söhngen, nous lisons : « L'imitation sacramentelle n'est pas une image représentative qui existe en soi et par soi, entité se trouvant entre la mort sur la croix et les effets dans l'Église, mais cette image existe dans et avec les effets sacramentels dans les fidèles; elle n'a rien d'une essence ou d'une substance, mais elle est quelque chose de dynamique et de pneumatique, possédant l'existence fluide d'une force spirituelle. »

Afin de donner plus de solidité à cette « existence fluide » — et, en comparaison avec la doctrine de Casel, tout de même un peu floue et fuyante —, Söhngen fait appel à la doctrine scolastique de la *res et sacramentum*, entité qu'il désigne comme le « sacrement intérieur ». D'après lui, c'est une réalité spirituelle du même genre que le caractère sacramentel. Elle est effectuée par le sacrement dans le fidèle; d'autre part, elle est aussi un commencement de la grâce sacramentelle et de la sanctification, qui sont ainsi efficacement signifiées par elle.

A Dom Casel il reproche de faire de la représentation sacramentelle une « hypostase »; de son côté, il affirme que le sacrement n'est nullement un symbole qui subsiste en soi, mais il est comme un symbole en mouvement, qui s'applique et s'effectue, qui sort de la source de la grâce, c'est-à-dire de l'œuvre du Christ, en s'appliquant au fidèle. La représentation sacramentelle n'est pas une réalité en soi; au fond, ce n'est qu'un courant de grâce, *kein stehendes, sondern ein geschehendes Symbol.*

Peut-être, sans le savoir, les deux adversaires opposèrent ainsi leurs conceptions respectives de la façon la plus lapidaire : pour Söhngen, le sacrement est quelque chose qui se fait, qui s'effectue à nous, *ein geschehendes Symbol*; il

52. Bouessé, *Théologie et Sacerdoce*, Chambéry, 1938, 3e édit., p. 59.

existe essentiellement *in applicatione materiae*; c'est l'effet présent d'une réalité passée; toute la réalité du sacrement — mais maintenant nous sacrifions consciemment les nuances — consiste dans son administration et dans la distribution de la grâce et des effets sacramentels; en un mot, c'est un courant de grâce.

Pour Casel et son confrère, Dom Victor Warnach, qui à ses côtés soutenait brillamment le feu de la bataille, le sacrement n'est pas « quelque chose qui s'effectue à nous », mais est quelque chose en soi; il est l'acte rédempteur du Christ dans toute sa réalité et dans toute sa plénitude; mais, de disloqué qu'il était sur la scène mouvante de l'histoire, il est maintenant condensé dans le signe sacramentel, qui en est comme la face liturgique. Le sacrement n'est donc pas une nouvelle « hypostase » d'une même réalité, mais il est cette réalité même, quoique sous une autre forme que celle que contemplèrent les yeux moins heureux des apôtres et des contemporains du Christ... « Dans le mystère du culte, écrit Dom Warnach[53], l'acte rédempteur lui-même devient présent, formellement comme acte », ce qui rappelle de très près la célèbre et à première vue si étonnante formule de Trente : « *In* missa offerri Deo verum et proprium sacrificium. »

Pour Söhngen, le sacrement est un acte qui s'applique à nous, une grâce qui découle de sa source et se répand dans nos âmes. D'après Casel, le sacrement est l'acte rédempteur lui-même, rendu présent parmi nous afin que nous puissions y participer; — rendu présent sous les signes sacramentels, tout comme le Christ lui-même est présent sous les espèces eucharistiques.

Conception différente du contenu du mystère.

Il s'ensuit que le mot mystère n'a pas tout à fait le même sens chez Casel et Söhngen. Si les deux théologiens parlent la même langue, leurs dialectes du moins diffèrent...

Söhngen distingue *mysterium repraesentatum* et *myste-*

53. Cité par Dom Casel, *Glaube, Gnosis, Mysterium*, pp. 113 ss., note 56.

rium repraesentans, tout comme Casel parle du mystère primitif, c'est-à-dire l'œuvre rédemptrice dans sa forme historique et passée, et le mystère du culte ou l'œuvre rédemptrice dans sa forme rituelle, liturgique. Nous venons de voir la divergence entre le *mysterium repraesentans* de Söhngen et le mystère du culte de Casel : l'un et l'autre « réalisent », mais d'une manière foncièrement différente, le mystère primitif ou le *mysterium repraesentatum*. Et entre ces deux derniers termes, la différence n'est pas moins notable.

En effet, pour le professeur de Braunsberg, le *mysterium repraesentatum*, ce que nous avons nommé le *quod* du mystère, n'est pas l'œuvre historique elle-même, l'*oblatio semel in cruce peracta*, mais « la vie divine intemporelle[54] », le fruit de l'acte rédempteur; en d'autres termes, la grâce et les autres effets du sacrement. C'est cela qui est rendu présent dans le culte.

Au fond, Söhngen revient à la conception moderne du sacrement; il conçoit cependant la grâce sacramentelle d'une façon plus objective et plus christocentrique. C'est une « christification » sacramentelle et le sacrement opère *per imitationem*, c'est-à-dire en rendant le chrétien « conforme » au Christ[55], et cela non seulement sur le plan éthique et moral, mais premièrement sur le plan ontologique[56]. Il nous semble que ce sera autour de cette conception de la grâce que la discussion définitive devra s'engager.

Que penser de la théorie de Söhngen?

Plus que celle de Casel, la doctrine du professeur de Braunsberg souligne le dynamisme, « l'élan vital » dans tout le procès de notre sanctification ; sa conception du « courant de grâce » lie très solidement l'œuvre rédemptrice historique, à travers le signe sacramentel, à l'imitation ascétique du Christ par le culte chrétien. Bien que le culte et

54. *Symbol und Wirklichkeit*, 2e édit., p. 51.
55. *Ibid.*, p. 100.
56. Cf. son article si riche au point de vue pastoral : *Die Neubeseelung des Gottesdienstes vom Liturgischen her gesehen*, dans *Lebendige Seelsorge*, Fribourg, 1937, pp. 167-181, et particulièrement pp. 177 ss.

le sacrement soient un peu dévalués, tout se tient dans un ensemble bien ordonné et impressionnant.

Néanmoins, les théologiens de Maria-Laach n'aiment pas la tournure psychologique et, malgré tout, anthropocentrique de sa pensée; volontiers, ils opposent « la simplicité limpide et sublime de la doctrine ancienne » à « la théorie compliquée » du professeur de l'Académie de Braunsberg, théorie qui accentue de nouveau l'action de l'homme et le rôle du sujet aux dépens de l'objectivité transcendentale, qui caractérise la théologie sacramentaire des Pères.

La présence de la mort du Christ dans le culte, affirme aussi Dom Casel, est un fait objectif et antérieur à la participation des fidèles; elle la postule néanmoins comme son complément naturel; autrement, le sacrement ne saurait atteindre sa fin dernière, qui consiste précisément dans notre sanctification, dans la réalisation de l'œuvre rédemptrice en nous[57].

Conception partiellement nouvelle de V. Warnach.

Tout aussi importante que la critique de Dom Casel nous paraît la contribution de Dom Victor Warnach[58].

Profitant de quelques suggestions de Söhngen, qui, nous l'avons vu, souligne fortement le rôle des fidèles et de l'Église dans l'économie sacramentelle, Dom Warnach explique la *Mysteriengegenwart* comme suit : « La doctrine du mystère n'enseigne nullement une rénovation de l'œuvre rédemptrice, accomplie une fois pour toutes aux jours de Tibère et d'Hérode; au contraire, il serait beaucoup plus juste de dire que nous autres, nous sommes comme délivrés des liens qui nous attachent à l'éternel déroulement de l'histoire — les sacrements ne nous donnent-ils pas « le pouvoir béni de sortir du présent » ? comme s'exprime Dom Vonier. Nous communiquons ainsi immédiatement avec l'œuvre du salut, accomplie à un moment précis du passé, et nous sommes admis dans son économie rédemptrice; par

57. *Glaube, Gnosis, Mysterium*, pp. 107 et 115 (critique des opuscules de Söhngen).

58. *Zum Problem der Mysteriengegenwart*, dans *Liturg. Leben*, V, 1939, pp. 9-39.

le sacrement nous sommes pris dans cet engrenage rédempteur. C'est la doctrine qu'exprime si heureusement la postcommunion du premier dimanche de Carême, qui trahit si visiblement la main du pape saint Léon : « Tui nos, Domine, sacramenti libatio sancta restauret et a vetustate purgatos, *in mysterii salutaris faciat transire consortium.* »

Le mystère est donc le « lieu de rencontre », pour employer encore une fois l'expression du P. Daniélou, entre l'acte rédempteur rendu présent dans le culte et le grand affamé de la présence divine, l'homme à la recherche d'une rédemption; c'est une espèce de contact entre l'œuvre rédemptrice historique et l'humanité rachetée.

C'est un aspect assez nouveau du problème, et Dom Warnach nous promet une élaboration plus ample avec arguments à l'appui. Sans se séparer de Dom Casel, il a réussi à intégrer dans son système le dynamisme vital de Söhngen sans rien sacrifier de l'objectivité de la *Mysterienlehre* authentique.

En dehors de Warnach, d'autres encore ont essayé, mais par une voie tout à fait différente, d'utiliser positivement les avantages de la théorie de Söhngen. Mais ceci nous amène à notre troisième point, celui de la question *ubi* : dans quelle(s) partie(s) du culte l'œuvre rédemptrice est-elle rendue présente?

III. — Le « lieu » du mystère

Théorie de M. Schmaus et de W. Goossens.

Indépendamment l'un de l'autre, les professeurs M. Schmaus de Munster et W. Goossens de Gand ont avancé l'opinion que la théorie de Söhngen allait mieux pour le baptême, celle de Casel pour l'eucharistie[59].

A première vue, cette surprenante solution semble un

59. *Liturgische Erneuerung*, dans *Catholica*, VI, 1937, p. 137; *Collationes Gandavenses*, XXV, 1938, p. 125.

essai de réconciliation des plus superficiels. Mais l'historien des origines de l'eucharistie, M. Goossens, nous avertit que ce fut seulement après mûre réflexion sur les textes bibliques et patristiques qu'il a proposé cette manière de voir, qui, après tout, a beaucoup de chance d'être dans la bonne direction.

Elle fut d'ailleurs déjà insinuée par le fin théologien qu'est le P. Congar dans ses *Esquisses du Mystère de l'Église* : « Les sacrements ne sont pas, à proprement parler, des actes nouveaux, mais, sous le mode d'être d'une célébration symbolico-réelle, la présence même en sa substance (eucharistie), ou du moins en sa vertu sanctifiante (baptême et autres sacrements) du mystère rédempteur de Jésus-Christ[60]. »

En effet, il ne semble pas que la théorie de Söhngen peut s'accorder avec les paroles du Concile de Trente au sujet de l'eucharistie, *verum et proprium sacrificium*, et que, pour l'eucharistie, il faudra admettre « un supplément de réalité », comme s'exprima M. Schmaus.

Dans l'eucharistie, il y a bien plus que « la réalité fluide d'une force spirituelle », qu'un courant de grâce, mais ici les expressions de Dom Casel sont applicables à la lettre; ici, la mort sacrificielle du Christ est présente avec toute la réalité objective d'un événement réel et avec une antériorité au moins logique par rapport à la participation des fidèles. L'eucharistie est bel et bien *ein stehendes und kein geschehendes Symbol.*

D'autre part, si l'on veut appliquer la *Mysteriengegenwart* casélienne au baptême et aux autres sacrements, comment expliquer alors pourquoi ces sacrements ne seraient pas, eux aussi, des sacrifices, tout comme l'eucharistie?

Si l'on admet la *Mysteriengegenwart* ou la présence sacramentelle du sacrifice de la croix pour l'eucharistie, afin de sauver le caractère sacrificiel de la messe — et il nous semble difficile ne pas l'admettre —, la même raison l'exclut

60. *Esquisses du Mystère de l'Église*, Paris, 1941, p. 23. D'après l'avant-propos, le texte est de 1937. Il semble d'ailleurs inspiré par saint Thomas, *Somme théologique*, III[a], q. 65, a. 3 : « In sacramento Eucharistiae continetur ipse Christus substantialiter; in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo. » On notera cependant les différences.

pour les autres sacrements : si l'on admet la *Mysteriengegenwart* au sens strict, par exemple pour le baptême, le baptême devient, par le fait même de la présence sacramentelle de la Passion dans le rite baptismal, un sacrifice [61].

Dans un article polycopié, paru en 1942, Dom Casel donna la solution suivante de cette difficulté : « Quoique n'étant pas un sacrifice, le baptême rend toutefois présente la mort du Christ, bien que d'une autre manière que l'eucharistie. La mort du Christ est présente dans le baptême, non pas comme un acte sacrificiel objectif, effectué pour et par la communauté chrétienne par l'intermédiaire de ses prêtres, mais comme acte salvifique, non moins objectif, mais appliqué à l'individu [62]. » La mort du Christ serait donc présente, mais non formellement comme sacrifice.

L'école de Laach ne restreint d'ailleurs pas la *Mysteriengegenwart* aux seuls sacrements : « Les sacramentaux, au moins ceux qui effectuent une élévation de l'être, par exemple la dédicace, la consécration des vierges, la bénédiction des moines, etc., sont des mystères, c'est-à-dire qu'ils rendent présente l'œuvre de la rédemption. L'on peut dire la même chose de l'office divin; l'*Opus Dei* est également une *repraesentatio realis*, et non pas uniquement une réalité d'ordre psychologique [63]. »

Cependant, il nous semble dangereux de faire un usage aussi large de « l'idée sublime et très riche de cette *repraesentatio* réelle sous la forme de mystère » (K. Adam). *Quo maior extensio, eo minor est comprehensio...*

Et ne faudrait-il pas craindre qu'une certaine dévalorisation ne s'introduise alors forcément dans le concept même de la présence sacramentelle ?

Ne serait-il pas mieux de réserver la présence sacramentelle de l'œuvre rédemptrice au sens strict au seul sacrement de l'eucharistie, « le mystère type » ? (Dom Winzen.) Les autres sacrements « ont bien *quelque chose* de cette *Mysteriengegenwart*, à cause de leur relation avec l'eucharistie,

61. Ce fut le P. Congar qui, le premier, formula cette objection, *Revue des Sciences philos. et théol.*, XXIV, 1935, p. 720. Nous l'avons développée un peu moins sommairement dans *Tijdschrift voor Liturgie* de l'abbaye d'Affligem, XXVII, 1942, pp. 7 ss.

62. Voir le contexte dans *Tijdschrift voor Liturgie*, t. c., pp. 13 ss.

63. Lettre du 9 janvier 1943 de l'Abbé de Maria-Laach, Dom Ildephonse Herwegen, à l'Abbé de Steenbrugge.

source et centre des autres sacrements[64] », mais, en eux-mêmes, il semble qu'on ne pourrait les qualifier de « mystères » que dans un sens plus large. Ce sont plutôt des courants de grâce et ils se réalisent *in applicatione materiae*, tandis que l'eucharistie possède *aliquid sacrum absolute*[65], et non seulement le corps et le sang du Christ, mais son sacrifice en pleine action[66].

Dom Casel, sans doute, préférera envisager tout le culte chrétien dans son ensemble comme un grand mystère, qui « contient et réalise » l'œuvre de notre rédemption sous ses multiples aspects. Vue grandiose, certes, et combien captivante! De plus, nous devons le reconnaître, cette conception est bien dans la ligne de la documentation patristique et liturgique réunie dans les *Jahrbücher für Liturgiewissenschaft*.

Pourtant, la théologie moderne exige certaines précisions dont ne s'occupaient guère ses sources anciennes. La mentalité et tout le bagage d'idées premières de l'homme moderne — et donc du théologien moderne, qui aurait tort de vouloir se désolidariser, sous peine de rester *vox in deserto* — ne sont plus ceux de l'homme antique et de l'homme « primitif ».

Certes, l'on peut regretter, mais non pas nier le fait.

Les Pères se sont complu — âge heureux! — dans les vastes synthèses, et dans leurs écrits l'on puisera toujours un vin tonique et vigoureux qui rajeunira du dedans notre théologie spéculative.

Mais à cet âge ont succédé les longs siècles de la scolastique, et puis, après la réforme et la restauration catholique, nous avons vécu le temps glacial du rationalisme, atmosphère infernale pour une saine théologie; la critique enfin, l'enfant puîné du rationalisme, menaçait à la fois et la théologie et la foi; mais, d'autre part, n'a-t-elle pas, peut-être malgré elle, descellé de nouveau cet immense grenier des « sources » aux vertigineuses richesses?

Un retour à la tradition ancienne était donc nécessaire, et

64. La citation est de Dom Casel lui-même, *Jahrb. f. Liturg.*, XII, 1932, p. 231.
65. Cf. S. Thomas, *Somme Théologique*, III, 73, 1 ad 3^um^.
66. Cf. E. Masure, *loc. cit.*, p. 419.

il s'est produit; mais oubliera-t-on maintenant toutes les leçons du passé?

Il ne semble pas.

La scolastique aux multiples ressources, friande de divisions et de subdivisions, nous a habitués aux distinctions variées et subtiles; la critique nous a appris à être exigeants pour les preuves et à préférer la précision, d'aspect parfois aride, à la séduisante beauté des vastes horizons, au vertige d'une sublime envolée.

Elles nous obligeront parfois — et, souvent, combien à contre-cœur! — à des restrictions, à des mises aux points. Mais tandis qu'elles nous forcent à creuser plus profondément, qui prédira les arcanes suprêmes que nous récèlent les profondeurs?

Les arguments en faveur de la doctrine du mystère.

Ceci nous amène à dire un mot des arguments invoqués en faveur de la doctrine du mystère.

Étant surtout du genre positif — et ce sont les meilleurs —, ils sont difficiles à résumer. Le grand nombre de textes, réunis pas Dom Casel, s'ils ne sont peut-être pas triés sur le volet, font tout de même impression comme ensemble. Si l'interprétation de Dom Casel dépasse parfois la teneur matérielle du texte, elle reste dans la même lignée et dans l'esprit de sa documentation scripturaire, patristique et liturgique. La preuve du contraire, essayée à mainte reprise par le P. Prümm, ne me semble pas réussie.

IV

CONCLUSIONS

Nous voilà arrivés au terme de notre aperçu sommaire de la théologie du mystère et des différentes orientations que l'on peut distinguer — aperçu trop sommaire, à vrai dire, pour faire entrevoir un peu l'énorme potentialité de renouveau chrétien que récèle la « nouvelle » doctrine, elle, qui a nourri de sa sève très forte des générations de martyrs et l'âge d'or des Pères.

Néanmoins, pour plus de clarté, résumons encore ce qui n'est plus qu'un aride canevas...

Le but suprême de la doctrine du mystère[67] est d'inculquer la doctrine antique et authentiquement chrétienne de la présence permanente et active du Christ dans son Église et d'exploiter cette doctrine pour la spiritualité, en réaction contre des orientations plus exclusivement subjectives d'une période dont notre génération a encore connu le crépuscule final.

En effet, le christianisme — fallait-il le rappeler ? — n'est pas tant une réalité d'ordre psychologique, mais d'ordre ontologique; la primauté n'appartient pas à l'ordre de l'agir, mais à l'ordre de l'être. Le christianisme n'est pas en premier lieu une éthique, une morale, mais une surélévation de notre être, d'où découle une morale. C'est ce fondement ontologique qui fait vraiment du christianisme une religion, qui fait des chrétiens des membres du Christ[68].

S. S. le pape Pie XII vient de nous rappeler dans son encyclique *Mediator Dei et hominum* ces « optima principia » :

Ea igitur « obiectiva » quae dicitur (liturgiae celebrationes ac peculiari modo augustum altaris Sacramentum) virtute pollent, quae reapse animos nostros divinae Iesu Christi vitae facit participes. Ideo non ex nostra, sed ex divina virtute eis effectrix illa vis inest, quae membrorum pietatem cum Capitis pietate coniungit.

N'en concluons pas trop vite, cependant, que les théologiens du mystère, en même temps que ces hyperliturgistes contre lesquels la sollicitude pastorale du Pasteur suprême nous met en garde, oublient ou même négligent seulement le côté moral et ascétique de l'économie du salut, encore que, traitant d'un sujet plutôt dogmatique, ils n'en parlent pas à chaque instant. Souvent ils l'ont répété que le sacrement chrétien est un don *et* un devoir, *Gabe und Aufgabe*. Ainsi le mystère chrétien se différencie nettement de toute magie et de tout quiétisme. S'il a ses racines dans le plan

67. Cf. O. Casel, *Glaube, Gnosis, Mysterium*, p. 108.

68. On lira avec profit les pages si suggestives de G. Thils, *Tendances actuelles en théologie morale*, Gembloux, 1940; voir aussi son excellent petit livre : *Pour mieux comprendre saint Paul*, Paris, 1941, pp. 123 ss.

de l'être, il s'épanouit sur le plan de l'agir. Dom Casel lui-même vient de le souligner dans l'introduction de son dernier ouvrage, *Sources sacrées* : la connexion intime entre la liturgie et la vie ascétique est ancrée profondément dans l'essence même du mystère[69].

Cette réalité ontologique est fondée en dernière analyse sur l'incarnation de l'Homme-Dieu et sur la présence objective de son acte rédempteur sous le voile des symboles du culte chrétien :

présence objective de l'acte *historique* — ainsi le mystère chrétien se distingue définitivement des mystères antiques, représentations vides d'un mythe irréel;

présence objective de l'*acte* rédempteur du Christ, et non seulement de sa volonté salvifique, comme le veulent Héris, Adam, etc.;

présence objective de l'*acte* rédempteur, et non seulement de Celui qui l'accomplit[70]; de la *Passio Christi*, et non seulement du *Christus passus*, comme le voulait Dom Vonier;

présence objective de l'œuvre rédemptrice tout *entière*, et non seulement de la mort sur la croix, comme le veut Fr. Diekamp;

présence *objective*, et non seulement effective, qui consisterait dans un courant de grâce, perpétuant les effets d'un acte passé, comme le veut G. Söhngen; mais le sacrement *est* l'acte rédempteur lui-même, pas un autre acte, pas une répétition de cet acte, mais l'acte même du Christ, accompli une fois, à un moment donné de l'histoire, sur les hauteurs du Golgotha, anticipé à la dernière Cène et perpétué sur nos autels.

Ce qui se passait autrefois « sous le voile des accidents historiques », se passe maintenant sous le voile des signes sacramentels; le sacrement est comme la face rituelle de cette grande et unique réalité, par laquelle nous fûmes rachetés — face rituelle, par laquelle cette unique réalité nous devient accessible, par laquelle nous la « tenons ».

69. *Heilige Bronnen*, Steenbrugge (Belgique), 1947, p. XII. Sur cette question, l'on trouvera dans l'article du *Tijdschrift voor Liturgie*, cité ci-dessus, de plus amples développements.

70. Cf. encyclique *Mediator Dei et Hominum* : « Per incruentam immolationem summus sacerdos *id agit, quod iam in Cruce fecit.* »

*
* *

Durus hic sermo. Quis potest eum audire?

Dom Casel ne le niera pas, mais il répond avec les paroles que le P. Emile Mersch écrivait naguère à propos de l'antique conception du Corps mystique du Christ, en comparaison avec la conception plus moderne, « d'une réalité plus pâle, d'ordre moral ».

Avec sa finesse accoutumée, l'éminent théologien fit remarquer que chacune des deux conceptions a ses avantages, « ne fût-ce que celui de forcer l'autre à la modération. La seconde (la conception plus récente) l'emporte par la clarté, elle est plus facile à exposer et à comprendre. L'autre (la conception ancienne) est plus riche en doctrine, plus appuyée dans l'Écriture et les Pères, plus conforme à l'analogie de la foi, et si ce qu'elle dit est plus mystérieux, ce mystère n'est pas tant une difficulté de comprendre qui s'ajoute aux autres difficultés qu'une vérité transcendante qui aide à comprendre quelque peu les autres vérités... Et ne peut-il pas se faire que la limpidité de l'exposé soit un signe que la véritable difficulté, c'est-à-dire la véritable merveille, a été supprimée ? [71] »

L'on ne saurait mieux exprimer, et les dures exigences que le mystère impose à notre intelligence de croyants, et le fruit magnifique qu'il promet : la découverte notamment de la « véritable merveille » qu'est le μυστήριον, réalité sublime, splendeur de la sagesse de Dieu et don suprême de sa toute-puissance. *Fulgens Crucis mysterium*, sacrement rayonnant de la Croix, tel est le mystère chrétien.

Dom Éloi Dekkers,
moine de Steenbrugge (Belgique).

71. E. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, I, Bruxelles, 1936, 2e édit., pp. XXIV et XXVI, cité par Dom Casel, *loc. cit.*, p. 78.

NOTE

La direction de *La Maison-Dieu* a bien voulu me communiquer en épreuves l'article de Dom Dekkers, si suggestif par les problèmes qu'il pose à propos de la *Liturgie, mystère chrétien*. J'y suis cité, en excellente compagnie avec Bütler, Soiron et K. Adam, comme « ayant proposé une conception plus psychologique de la doctrine du mystère » (p. 18). « Pour eux, écrit l'auteur en parlant du groupe précité, ce n'est pas tant la mort du Christ elle-même qui est rendue présente dans le culte, mais sa volonté oblatoire et propitiatoire... Un vouloir d'acceptation de la mort, voilà, d'après ces auteurs, le contenu du mystère » (*ibid.*).

Une telle interprétation, du moins en ce qui me concerne, n'est pas exacte. Je crois l'avoir montré suffisamment dans *Le Mystère du Christ* : ce qui est représenté dans l'Eucharistie, c'est bien la Passion du Christ, ses souffrances, sa mort; et la consécration des saintes Espèces reproduit réellement et sacramentellement (*res et sacramentum*) la séparation du corps et du sang qui eut lieu sur la Croix. Mais j'ai dit et redit que cette Passion n'était vraiment rédemptrice que par le vouloir du Christ s'offrant librement à son Père dans l'acceptation de la mort. L'œuvre rédemptrice ne peut être représentée comme telle dans l'Eucharistie qu'à condition d'y insérer le vouloir du Christ. Que serait la mort du Sauveur, en effet, sans ce vouloir qui lui donne précisément d'être rédemptrice ? *Non mors, sed voluntas placuit morientis*. Encore est-il nécessaire que ce vouloir soit manifesté sensiblement et rituellement pour que le sacrifice soit un véritable sacrifice cultuel. Cette manifestation nous est donnée par les paroles du Christ à la Cène, reprises en son nom et en sa personne par le prêtre à l'autel.

Me sera-t-il permis d'ajouter quelques réflexions au sujet de la doctrine casélienne telle qu'elle est exposée dans cet article ? Il ne s'agit pas ici d'opposer une opinion à une autre, ce qui est le plus souvent stérile, mais d'apporter quelques suggestions qui pourraient peut-être éclairer le débat.

Parmi tous les sacrements, c'est l'Eucharistie qui est le sacrement par excellence. C'est donc lui, à n'en pas douter, qui réalisera en sa perfection la représentation réelle de l'œuvre rédemptrice. La présence du Christ ne fait-elle pas de ce sacrement un cas privilégié ? Nous ne pouvons espérer que les autres sacre-

ments atteignent cette perfection : ils ne contiennent pas le Christ. L'on peut même se demander — et les adversaires de Dom Casel ne se font pas faute de le faire — comment ces sacrements pourraient contenir l'acte rédempteur lui-même isolé de la personne du Christ qui le pose. Mais il ne faut pas oublier que les sacrements sont des dérivés de l'Eucharistie et qu'ils lui sont ordonnés comme à leur fin. Par ailleurs, le prêtre qui les confère agit en la personne du Christ, *in persona Christi*, selon l'expression même de saint Thomas. Le prêtre est réellement un Christ sacramentel (*res et sacramentum*) de par son caractère sacerdotal. Dès lors ne peut-on pas considérer les autres sacrements comme les gestes mêmes du Christ pour lesquels il prépare l'achèvement de notre incorporation à lui dans l'Eucharistie ? De quelque manière, et sans doute très mystérieuse, il faut bien que l'acte rédempteur, réalisé parfaitement dans l'Eucharistie, se prolonge à travers et par le moyen des autres sacrements.

On rétorque que le baptême n'est pas un sacrifice, mais saint Thomas n'est pas si absolu puisque à l'objection : *In omnibus sacramentis fit aliquid sacrum, quod pertinet ad rationem sacrificii*, il répond : « Ce qui est commun à tous les sacrements est attribué à l'Eucharistie par antonomase, en raison de son excellence » (III[a] Pars, q. 73, a. 5, sol. 2).

Précisément, ce que je reprocherais à la théorie casélienne, ce n'est certes pas sa vue grandiose du mystère chrétien, mais ce serait plutôt de traiter avec trop d'univocité cette présence de l'acte rédempteur dans les différents sacrements, et bien davantage encore dans certains sacramentaux. Il eût été nécessaire, me semble-t-il, de recourir ici à l'analogie : l'Eucharistie est le premier analogué dans l'ordre sacramentel. Ce qu'elle, réalise en perfection, les autres sacrements n'y participent que d'une manière dérivée et donc moins parfaite; et les sacramentaux d'une façon plus lointaine encore. L'on peut, il est vrai, envisager dans son ensemble le culte chrétien pour y découvrir dans sa réalité le mystère de l'œuvre rédemptrice; mais l'intelligence aura toujours besoin de construire une synthèse harmonieuse dont tous les éléments s'équilibrent et constituent l'édifice liturgique. Il lui faudra nécessairement assigner à chacun de ces éléments son rôle et sa place, et réserver enfin à l'Eucharistie d'être la clef de voûte qui en assure la solidité et l'harmonie.

Puissent ces quelques remarques, qui s'efforcent d'être compréhensives, aider les théologiens à scruter cette belle doctrine du mystère chrétien et à lui donner tout le retentissement qu'elle mérite.

Ch.-V. Héris, O. P.

LE « MYSTERE »

Introduction à la théologie de la liturgie

L'Église, depuis ses origines, s'exprime en des actes qui sont à la fois l'expression de son culte et les instruments du ministère de sanctification que le Christ lui a confié avant de quitter la terre : « Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les...[1] », et, à la veille de sa mort, après avoir fait l'action de grâces sur le pain et sur la coupe et les avoir fait circuler parmi les apôtres : « Chaque fois que vous ferez ceci, faites-le comme mon mémorial[2]. » Toute la liturgie chrétienne est sortie de ce double commandement. Au cours des siècles, l'Église n'a cessé de donner une large part de son enseignement à l'explication de ces rites; les Épîtres de saint Paul gardent l'écho des premières « mystagogies »[3] et la littérature patristique nous conserve des chefs-d'œuvre en la matière[4]. La tradition ne pouvait s'en perdre, et, quand le besoin s'en faisait sentir, le magistère solennel rappelait l'importance de cet enseignement. On a néanmoins l'impression que la théologie proprement dite, expression de la foi en un statut rationnel, n'a pas réussi à intégrer cette richesse de la tradition et, jusqu'à nos jours, la liturgie ne trouve guère place dans l'enseignement des écoles que par le truchement des canonistes ou dans l'étude des institutions de l'Église. Peut-être la promotion en théologie des spéculations sacramentaires fut-elle trop parfaite et l'instrument qui la permit trop exactement ajusté.

Aujourd'hui, le renouveau liturgique appelle une réflexion théologique sans laquelle il risque de demeurer superficiel.

1. Matth., XXVIII, 19.
2. Luc, XXII, 19.
3. En particulier I Cor., XI, 23 sq.; Rom., VI, 1-12.
4. Saint Cyrille de Jérusalem, *P. G.*, 33, 1065-1128; Théodore de Mopsueste, éd. Mingana; saint Maxime de Turin, *Serm. XI*, 23; *Tract.*, 1-3; *P. L.*, 57; 243, 249, 771; saint Augustin, *Serm. ad Infantes*, *P. L.*, 38, 1100 sq.; saint Maxime le Confesseur, *P. G.*, 91, 657-718, etc.

Parmi les essais qui ont été tentés, le plus important de beaucoup et le plus riche est celui que poursuit depuis près de trente ans l'abbaye de Maria-Laach, à l'instigation de son Abbé Dom Herwegen et sous l'impulsion et la direction du regretté Dom Casel. Cette œuvre commence à pénétrer en France par des traductions et on peut espérer qu'elle y suscitera des réflexions et aussi des réactions analogues à celles qui se sont manifestées en Allemagne. Les pages qui suivent n'ont aucunement la prétention d'introduire à la pensée de Maria-Laach, mais seulement de proposer quelques réflexions sur le rôle que pourrait jouer la notion de « mystère », clé de voûte de la pensée de Dom Casel, dans l'élaboration d'une théologie de la liturgie[5].

Que faut-il entendre par « mystère » ? Des études nombreuses s'efforcent de retrouver la richesse de cette conception dans l'ancienne littérature chrétienne[6]. On ne saurait trop souhaiter que ces recherches se multiplient; du moins leur apport est-il déjà assez riche pour que la théologie puisse y trouver matière à réflexion. Le climat dans lequel elles l'introduisent n'est pas celui qui lui est familier; il lui faudra reprendre à son compte et s'assimiler un trésor dont la valeur originelle se situe, Dom Casel y insiste souvent, sur un autre plan de la pensée.

I

Le terme de « mystère »

« Mystère », dans la langue chrétienne, procède d'une double ascendance, et les interférences nombreuses qui se sont produites entre elles, notamment dans les milieux alexandrins et sous l'influence de Philon, ne doivent pas faire oublier leurs différences profondes. La question est d'importance en ce qui touche la liturgie, et les oppositions qu'a rencontrées Dom Casel de la part des théologiens sont dues sans doute, pour une large part, à la trop grande continuité qu'il mit entre ces deux aspects de la notion chrétienne du mystère.

Le premier, et de beaucoup le plus important, est celui qui se réclame de saint Paul. Qu'il dépende de la seule conception scrip-

5. Dom Casel est, pour son compte, peu sympathique à cette transposition, bien qu'elle ait été tentée par certains de ses disciples.

6. Outre les travaux dispersés dans les quinze volumes parus du *Jahrbuch für Liturgie-Wissenschaft*, voir en particulier J. Prümmer, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1937, p. 391, et 1939, p. 207.

turaire, indépendamment de toute influence hellénique, la chose est aujourd'hui bien établie[7]. *Mystère* n'a, en principe, d'autre sens que celui de secret; mais saint Paul lui donne une valeur technique en le réservant au « secret » par excellence, celui du plan divin du salut qui a trouvé son explication dans le Christ et que l'Apôtre a reçu mission de faire connaître en son ultime aboutissement : la restauration de l'unité de la race humaine par l'accession des « nations » à l'héritage promis explicitement au seul Israël (Éph., III, 6).

On peut distinguer dans la pensée de l'Apôtre trois degrés en progression continue. Au premier, « mystère » n'est rien autre que secret, mais au sens de « secret par excellence »; c'est le corrélatif de « révélation ». Au second, « mystère » prend un sens technique, il se substitue à son contenu : l'accès des nations à l'héritage des biens divins au même titre qu'Israël; au troisième, « mystère » se personnifie en quelque sorte et devient un nom du Christ (I Tim., III, 16).

C'est cette ultime précision qui permettra par la suite d'intégrer à la pensée chrétienne la conception hellénique du *mystère cultuel*, et il est remarquable qu'elle apparaît dans l'Épître à Timothée, dans un passage lyrique qui pourrait bien être un fragment d'une hymne liturgique. Il faut, pour la sous-tendre, toute la conception paulinienne du Christ cosmique telle qu'elle s'explicite dans les Épîtres de la captivité. Si le Christ est « le mystère qui s'est manifesté dans la chair », c'est parce qu'il est « notre paix, lui qui a réuni en un les deux parties, qui a renversé le mur qui les séparait : l'inimitié » (Éph., II, 14). Comme le « mystère » est le plan divin du salut, le Christ est « la force de Dieu pour le salut » (Éph., I, 23; Col., I, 24), bien plus, il est lui-même le « salut »; car son nom, qui est, selon la conception sémitique, l'expression de son être le plus intime, c'est : « Dieu sauve ». Le Christ est l'instrument unique du plan de salut, et en même temps il accomplit et résume en lui ce plan tout entier. Quand il est apparu sur terre comme « Dieu sauveur », c'est vraiment le mystère qui s'est manifesté dans la chair. Néanmoins, c'est seulement au jour de sa résurrection, quand il est constitué Seigneur, que le Christ s'identifie pleinement au « mystère » et en exprime toutes les dimensions, car c'est alors seulement qu'il domine le temps et la brisure de la création et fait de l'humanité croyante son propre corps en son Église.

L'hymne citée dans I Tim., III, 16, porte jusqu'à nous l'écho de

7. Cf. F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, Paris, 1929, t. II, note L, et D. Deden, *Le « Mystère » paulinien*, dans *Ephem. Theol. Lov.*, 1936, p. 405.

l'impression produite par cette révélation du « mystère » dans les premières communautés chrétiennes. Mais ces communautés étaient en majeure partie helléniques, et le ton des Épîtres aux Éphésiens et aux Colossiens nous fait percevoir combien l'atmosphère, en Asie Mineure au moins, était propice aux spéculations les plus hardies. Or, que signifiait « mystère » pour des Grecs ?

Le mot avait depuis longtemps un sens technique dans la langue religieuse[8]. Les « mystères » étaient les vieux cultes agraires qui, supplantés par celui des Olympiens, n'avaient cessé de se maintenir dans la pratique populaire et tout particulièrement dans les campagnes. L'inquiétude religieuse qui accompagne la grande période philosophique, et les troubles du IV^e^ siècle qui compromettaient avec l'autonomie de la cité la foi en ses dieux s'en étaient emparés pour leur donner un sens nouveau et y découvrir des profondeurs insoupçonnées. Le « mystère » du secret cultuel exigé des initiés recouvrait ou paraissait recouvrir une révélation sur la destinée de l'homme. Les vieux rites naturistes, tout empreints de magie sympathique, s'élevaient au rang des symboles efficaces de réalités divines. Depuis longtemps déjà, en Égypte, le culte d'Osiris était devenu une religion de salut. Par les rites funéraires, qui reproduisaient ceux qui furent, disait-on, accomplis pour le dieu printanier, le mort devenait un nouvel Osiris et partageait avec le dieu la royauté de l'au-delà. La Grèce alla plus loin; ce n'est plus seulement dans la mort, mais dès cette vie que l'initié se trouvait introduit dans la société des dieux et, par suite, assuré de partager à jamais leur bonheur.

Le « mystère » en Grèce est essentiellement un culte, une liturgie. Mais tandis que le culte officiel des cités consiste avant tout en sacrifices et en processions solennelles ou panégyries accompagnées d'hymnes à la louange des dieux, les cultes à mystères donnent la première place à l'élément dramatique. Le peu que nous en savons, car le secret fut bien gardé[9], nous permet d'entrevoir comment la représentation du mythe divin, de l'histoire du salut, qui si rapidement, dans le culte devenu officiel et public de Dionysos, avait perdu son caractère sacral, demeurait pour les « mystes » plus qu'une liturgie, la présence dans le monde d'ici-bas de réalités divines où Platon puisera quelques-unes des plus belles illustrations de sa conception de participation. Avec des moyens bien plus extérieurs et bien faits pour frapper les sens et l'imagination, l'ostention solennelle d'objets sacrés, les « hiera »,

8. Pour tout ce paragraphe, se reporter avant tout à A.-J. Festugière, *L'Idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, 1932.

9. Notre source d'information la plus explicite demeure : Apulée, *L'Ane d'Or*, livre XI.

semble avoir joué partout un rôle important. Symbole et réalité se confondaient dans la révélation du secret divin de la nature.

On a beaucoup discuté naguère, et avec plus de fantaisie ou de passion que de sens psychologique, sur les rapports possibles du christianisme et des cultes à mystères. A une thèse qui confondait les ordres et transformait des ressemblances extérieures en des analogies, voire en une identité de conception, on a opposé avec raison une fin de non-recevoir justifiée par toute l'attitude des premières générations chrétiennes à l'égard du paganisme. Une étude plus attentive a bien montré non seulement la transcendance et l'originalité profonde du « mystère » chrétien tel que le comprend saint Paul, mais son indépendance complète par rapport aux cultes de l'hellénisme. Mais la réfutation a parfois dépassé une étude objective des faits, et il y a lieu de se demander si des générations chrétiennes imprégnées de culture hellénique n'ont pas usé des formes de pensée et de culte qui leur étaient familières pour exprimer la nouveauté du message chrétien.

Nous n'avons pas à nous occuper ici de ce qui est de la pensée religieuse proprement dite. Il est trop clair que, au moins quand ils s'adressent aux « Grecs », certains chrétiens cultivés n'ont aucun scrupule à s'approprier le vocabulaire habituel des « mystères » helléniques[10]. Tenons-nous-en à l'organisation du culte chrétien. Pas plus que l'art, la spéculation ou tout autre élément de culture, une liturgie ne se crée à partir de rien. Il est des gestes et des formes de prières, une orientation même de la prière et de toute la vie religieuse qui sont comme naturalisés en un milieu de culture donné. Quand la liturgie chrétienne commença à organiser cultuellement, avec tout ce que ce terme implique de hiératisme, les éléments essentiels reçus du Christ : le baptême, l'imposition des mains, le repas sacrificiel eucharistique, la prière proprement dite (et cette organisation commença très tôt); surtout quand elle voulut se rendre compte à elle-même de la signification de ces rites, il était impossible qu'en des régions où la sensibilité religieuse et le sens du rite étaient aussi forts qu'en Asie Mineure ou en Égypte elle ne s'inspirât pas de ce que son milieu de vie lui offrait de plus religieux. Mais elle le transposait à un tout autre plan, ou plus exactement elle assumait ces tentatives tâtonnantes de la conscience pré-chrétienne dans ce royaume de lumière qui constitue la dot divine de l'Église.

Il n'y a pas d'influence possible des mystères païens dans le christianisme, parce que le chrétien vit d'un mystère qui est d'un autre ordre; mais le « mystère du salut » ne dédaigne pas de se

10. Le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie en est un exemple classique.

revêtir, en les transfigurant, des formes qui auraient été providentiellement préparées, toutes mêlées qu'elles fussent d'erreurs. Il nous semble indéniable que le sacramentalisme chrétien trouve non seulement son expression intellectuelle[11], mais une partie de son expression cultuelle dans l'analogie des mystères qui, eux aussi, prétendaient assurer la présence et l'efficacité d'un acte de salut accompli par un dieu; préfiguration et esquisse où s'était réfugié dès avant la période hellénistique, mais surtout avec elle, ce qu'il y avait de meilleur dans la conscience religieuse assoiffée de salut[12].

II

Mystère et sacrement

Dom Casel définit le mystère liturgique : « Une action sacrée et cultuelle dans laquelle une œuvre rédemptrice du passé est rendue présente sous un rite déterminé : la communauté cultuelle, en accomplissant ce rite sacré, entre en participation du fait rédempteur évoqué et acquiert ainsi son propre salut[13]. » Cette définition, que nous faisons nôtre, suggère une double question : quel rapport entretient le *mystère liturgique* avec le *mystère du Christ*; et la notion de mystère n'est-elle pas réductible, pour le théologien, à celle de sacrement dès longtemps élaborée ? Nous remettons aux paragraphes suivants l'étude de la première question dont la solution présuppose, avec une claire notion des deux états du *mystère du salut*, une théologie exacte du temps. Celle des rapports entre « mystère » et « sacrement » pourra d'ailleurs servir à déblayer le terrain.

La théologie classique du sacrement a pris pour appui la notion de signe. Ébauchée déjà, dans un contexte très spécial, par saint Augustin[14] d'où P. Lombard l'introduisit dans ses *Sentences*, elle fut pleinement élaborée par les maîtres du XIII[e] siècle, et

11. Avec *La Hiérarchie ecclésiastique* de l'Aréopagite (début du VI[e] siècle) et la *Mystagogie* de saint Maxime le Confesseur (milieu du VII[e] siècle).

12. Nous pensons que Dom Casel attribue trop d'importance au terme de *mysterium*, dont nous croyons avoir montré qu'il est pour le moins ambivalent; sa signification est d'ailleurs beaucoup plus riche encore; cf. J. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*, *Spicil. Lov.*, III, 1924, t. I; de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris, 1924, chap. II.

13. O. Casel, *Le Mystère du Culte dans le Christianisme*, Paris, 1946, p. 109.

14. *De Doctrina christiana* (*P. L.*, 34). Cf. F. Van der Meer, « *Sacramentum* » *chez saint Augustin* (*La Maison-Dieu*, n° 13, pp. 50-64).

notamment par saint Thomas[15]. Ce ne fut pas sans difficulté qu'elle se substitua à celle de sacrement secret introduite par Isidore. Il importait en effet, avant tout, de sauvegarder le réalisme et l'efficacité des sacrements chrétiens. Mais la précision même qui avait été apportée, au cours du XII[e] siècle, sur cette efficacité comme caractéristique du septenaire sacramentel de préférence à tout autre rite de l'Église exigeait qu'il fût distingué de l'ensemble des « mystères ». Et, d'autre part, la notion de mystère, trop riche et trop imprécise, n'avait pas réussi à fournir l'instrument d'investigation qu'exigeait de plus en plus le développement d'une théologie argumentative selon la méthode scolastique. On a récemment attiré l'attention sur le passage « du symbole à la dialectique[16] », peut-être n'a-t-on pas suffisamment marqué combien il était rendu, pour une part, nécessaire par les exigences d'une pensée qui ne disposait d'autres moyens d'investigation scientifique que ceux que lui fournissait la logique aristotélicienne transmise par Boëce. L'analogie du signe, avec les précisions et les nuances que saint Thomas lui apporte dans la *Somme* au terme d'une laborieuse évolution, assurait à un élément important de la liturgie chrétienne une intelligibilité et un équilibre qui eussent pu, s'ils avaient été sauvegardés dans les siècles suivants, éviter les réactions extrêmes des réformateurs.

Mais la notion de signe, quels qu'en fussent les ajustements, ne permettait pas d'élaborer une théologie complète des sacrements, ni surtout de les maintenir dans l'ensemble des rites liturgiques. La promotion qu'ils recevaient, en mettant au premier plan leur rôle comme instruments de salut, mettait en valeur leur rapport immédiat au Christ en son œuvre salutaire et spécialement en sa Passion; mais du même coup l'accent était mis sur l'effet, et donc sur la causalité. En voulant en scruter le mode, le théologien retrouvait le canoniste soucieux de préciser les conditions nécessaires de l'efficacité sacramentelle. Tout ce qui relevait des formes extérieures sous lesquelles elle s'accomplissait passait au second plan; le théologien, comme tel, pouvait s'en désintéresser, car elles n'ont pas, par elles-mêmes, d'intelligibilité. Une étude plus approfondie du « signe », en dégageant son rapport à l'intelligence et en distinguant les signes naturels et conventionnels, accentuait l'hiatus. Il était, à vrai dire, latent dans l'intellectualisme augustinien à l'intérieur duquel vint se couler la « mystagogie » de l'Aréopagite, plus proche en elle-même de Proclus que de Plotin. Deux types d'intelligibilité

15. Pour ce qui suit, on se reportera utilement aux renseignements techniques ajoutés par le P. Roguet à sa traduction du *Traité des Sacrements* (éd. Revue des Jeunes).

16. De Lubac, *op. cit.*, chap. x.

radicalement différents devaient ainsi se confondre, et précisément l'un était celui du « mystère » et l'autre celui du « sacrement ».

L'Occident y a gagné de pouvoir user de notions rigoureusement définies et d'analogies précises; il y a perdu de parvenir à élaborer une théologie de la liturgie qui sauvegarde le réalisme de l'action cultuelle, non seulement en ses rites majeurs, immédiatement ordonnés par le Christ lui-même à communiquer aux hommes le salut, mais dans tout le développement qu'elle revêt au cours des temps et dans les diverses Églises locales. La réflexion théologique forme un tout, et le rôle prédominant donné par le Moyen-Age latin à la Passion rédemptrice et à son caractère satisfactoire et méritoire ne respectait peut-être pas suffisamment l'équilibre total du plan divin de salut pour rendre possible l'intelligence de son expression cultuelle. A la limite, on se trouve conduit à proposer une double théologie des rites chrétiens[17] : une théologie sacramentaire, selon un schéma descendant de la communication aux hommes du salut immédiatement opéré par Dieu, et une théologie liturgique, de schéma ascendant, qui restituerait aux rites de l'Église leur valeur de manifestations extérieures et sociales de la vertu de religion, d'actes de culte au sens strict du mot. On se rend compte de ce que cette dichotomie a de désespéré, car c'est la liturgie tout entière, des sacrements majeurs au dernier des sacramentaux, qui est l'expression de cette rencontre de l'homme, pécheur et racheté, avec Dieu-Sauveur, dans le Christ, dont la vie divino-humaine pénètre peu à peu toutes les activités religieuses de l'homme pour en faire des gestes d'enfant de Dieu et de citoyen de la cité d'en haut. Il ne semble pas que des progrès importants puissent être faits dans l'ordre où s'est placée la théologie classique : rendre intelligible à notre esprit la réalité divine par des analogies empruntées au monde créé, qui seul nous est directement accessible, en épurant au maximum ces instruments jusqu'à n'en conserver que la valeur ontologique la plus fine à l'exclusion de ses modes de réalisation dans la nature. De ce point de vue, la conjonction des deux notions de signe et d'instrument dans la théologie sacramentaire de saint Thomas est un incomparable chef-d'œuvre. Tenter de l'enrichir en faisant appel à des notions plus complexes, comme celle de symbole, c'est la dissoudre pour un mince profit. L'arc-bouter par une théologie liturgique axée sur les exigences du culte dans la

17. J. Hanssens, *La Concélébration du Catéchumène dans l'Acte du Baptême. Notes de Théologie liturgique*, dans *Gregorianum*, 1946, p. 417.

condition présente de l'homme, c'est renoncer à comprendre l'originalité du culte chrétien et en évacuer la substance. Nous craignons que ces diverses tentatives ne procèdent d'une conception univoque de la vie de l'esprit et des conditions d'exercice de l'intelligence humaine. La pensée logique qui procède par raisonnement est l'une des fonctions de l'intelligence, fonction d'une importance primordiale et irremplaçable en son objet : assurer des normes universellement valables pour la connaissance du réel par un esprit qui ne pénètre pas directement la nature profonde des êtres et rendre ainsi possible une science, ou connaissance explicative, à partir des principes qui seuls nous sont intelligibles. Mais l'intelligence humaine dispose de fonctions complémentaires qui, pour être plus étroitement liées aux facultés sensibles, n'en ont pas moins leur rôle à jouer dans l'accès à la réalité. Il en est deux qui nous paraissent devoir entrer en jeu ici : la pensée symbolique et la pensée « poétique » ou « factive »[18]. Leur rôle n'est pas de se substituer à la pensée logique qui conserve même à leur égard une prééminence comme seule capable de rendre raison de son objet, mais de nous ouvrir l'accès à des valeurs complémentaires de la réalité. Si elles ont à entrer en œuvre dans nos rapports avec la nature pour nous en révéler ce qui, pour la pensée logique, reste mystère, et tout d'abord l'existence, bien plus encore pour nous introduire dans le monde des réalités divines qui sont d'un ordre auquel la raison ne peut atteindre que par des analogies, c'est-à-dire par un truchement qui laisse échapper ce qu'elles comportent de spécifique. Or, on l'oublie trop souvent, la liturgie est de l'ordre du faire (*ourgia*), non du connaître (*logos*). La prise de la connaissance logique sur elle ne peut être que très faible : c'est dans le processus même de sa réalisation que l'acte liturgique trouve son intelligibilité, et cette réalisation s'opère tout entière au plan des réalités sensibles, non en ce qu'elles sont, mais en ce qu'elles portent en elles d'expression susceptible d'éveiller en un esprit des résonances à des réalités plus hautes. Par là, comme l'avait déjà vu, avec toute la tradition platonicienne, l'auteur du *Traité des Noms divins*, les réalités les plus communes sont susceptibles d'exprimer le divin[19].

18. Nous ne pouvons entrer ici dans l'étude de l'*organon* ou de la méthode qu'impliquent ces diverses activités de l'esprit. Étant donné leur importance pour l'élaboration de la théologie de la liturgie, comme pour l'intelligence de l'Écriture, il la faudra entreprendre pour elle-même. Pour la pensée « poétique », les aperçus les plus profonds nous paraissent se trouver dans *Art et Scolastique*, de J. Maritain. Nous ne connaissons pas d'ouvrage comparable sur la pensée symbolique.

19. On le comprendra mieux si l'on admet, avec un nombre crois-

Or, c'est à ce plan de la pensée qu'entre en jeu le « mystère ». Il constitue le mode propre de la manifestation du divin dans le monde. Le mettre au centre de la théologie de la liturgie en place de la notion techniquement élaborée de sacrement suppose qu'on passe d'une considération « logique » à une considération « phénoménologique »; autrement dit, qu'au lieu de chercher à rendre compte des réalités divines par le moyen d'analogies empruntées à la créature, on s'en tient à la description des manifestations du divin dans l'univers qui nous est accessible. Au plan de la philosophie pure, pareille considération n'est déjà pas sans intérêt; seule elle peut nous faire percevoir la consistance du réel en tant qu'il est formé d'*existants*. Mais son importance est tout autre pour le théologien qui voit dans les êtres l'effet de l'éternelle Parole divine, portant en eux les résonances de son ineffable transcendance. Il lui est loisible, pour en sonder le secret, de pousser à bout l'analogie de la parole humaine proférant les conceptions de l'esprit en des mots, c'est-à-dire en des expressions sensibles qui n'ont pas seulement une signification conventionnelle, algébrique, mais comportent des résonances propres qui les individualisent et rendent impossible une parfaite traduction d'une langue en une autre.

Nous ne pouvons nous attarder ici; il nous suffit d'avoir esquissé à grands traits le contexte épistémologique dans lequel se situe le « mystère » et d'avoir montré l'originalité de cette notion et les enrichissements qu'elle est susceptible d'apporter à la réflexion théologique. On percevra peut-être pourquoi elle constitue une notion proprement chrétienne dont la connaissance naturelle ne peut fournir que des analogies déficientes : le « mystère », en effet, n'est rien autre que la *révélation*. Les réalités créées ne portent l'écho du divin qu'à des oreilles qui ont perçu la parole de Dieu immédiatement adressée aux hommes; pour l'intelligence humaine livrée à elle-même, elles sont une inscription dont la clé lui échappe. Mais les réalités créées n'entrent totalement dans l'ordre du mystère que parce que Dieu, par l'Incarnation du Verbe, est entré au cœur de la création visible. Nous comprenons maintenant comment la double tradition du « mystère », la paulinienne et l'hellénique, peuvent se rencontrer et comment le Christ peut être dit absolument le « Mystère », parce qu'il est la Révélation même de Dieu subsistant dans un être créé. Mais nous percevons aussi les liens étroits qui

sant de sociologues et de psychologues, que la participation constitue un mode de pensée qui, envahissant chez le primitif, qu'il maintient dans un « état nocturne de l'esprit », selon l'expression de J. Maritain, constitue un aspect fondamental de toute pensée humaine et l'expression d'une des lignes du réel.

unissent le *mystère* au temps et font qu'il relève plus de la connaissance « poétique » que de la spéculation.

III

Mystère et temps ecclésial

L'intérêt que porte la pensée contemporaine à tout ce qui touche le temps, l'aspect historique sous lequel elle tend à considérer toutes choses jusqu'à introduire la durée dans la constitution même des créatures, commence seulement à se faire sentir dans la pensée chrétienne. Chose étrange que les chrétiens aient pu perdre à ce point le sens du temps et oublier que la Révélation dont ils sont les témoins est une histoire, que non seulement Dieu a voulu entrer dans le temps et proportionner sa parole au devenir des hommes, mais que l'essentiel de la Révélation, plus qu'en paroles, consiste en actes : l'alliance avec Abraham en la circoncision; celle du Sinaï, le cheminement du peuple d'Israël qui a pour nœud l'exil de Babylone, et enfin la naissance du Christ, son ministère, sa mort et sa résurrection.

On a pu dire récemment que « le noyau spécifiquement chrétien tel qu'on peut le définir en remontant aux sources du christianisme primitif s'identifie réellement à l'histoire du salut[20] ». Et c'est bien sur ce point que s'est jouée la première lutte décisive de la pensée chrétienne, celle du gnosticisme, qui a fourni l'occasion à saint Irénée d'élaborer une théologie de l'histoire dont les âges suivants n'ont guère exploité la fécondité. Les plus perspicaces des adversaires du christianisme ne n'y étaient pourtant pas trompés, et Celse s'élevait ironiquement contre la prétention des chrétiens à fournir l'explication ultime des événements de ce monde. C'est que, pour un Grec, il n'y avait pas de telle explication; le temps est générateur d'inintelligibilité, comme il l'est de corruption. Pour n'être pas radicalement impensable, il faut qu'il constitue un cycle de perpétuels recommencements et soit ainsi une image mobile de l'immobile éternité. Cette carence des deux cultures les plus intellectuelles que le monde ait connu, celle de la Grèce et celle de l'Inde, à découvrir la signification du temps; le fait, par contre, que la Révélation se propose à nous comme une histoire de salut sug-

20. O. Cullmann, *Christ et le Temps*, Delachaux et Niestlé, 1947, p. 18. Pour ce livre capital et pour les réflexions qu'il suggère, nous renvoyons une fois pour toutes à l'article du P. Chifflot, paru dans *La Maison-Dieu*, n° 13, pp. 26-49.

gère que la durée appartient d'une manière toute spéciale à l'ordre du *mystère*, de la manifestation du divin dans le créé. S'il en est bien ainsi, comme il paraît de plus en plus clairement qu'il faille l'admettre, si le temps s'intègre profondément à la manifestation que Dieu veut donner de lui-même en même temps qu'il est l'instrument du retour à Dieu de sa création, on ne s'étonnera pas qu'il puisse comporter des dimensions diverses selon que le comportera ce double processus de manifestation et de réintégration. Nous savons qu'il y a des temps multiples, irréductibles les uns aux autres selon les divers ordres d'êtres : un temps cosmique rythmé par les mouvements sidéraux et un temps biologique qui interfèrent en nous sans se confondre. Nous apprenons par la Révélation qu'il y a un temps des histoires humaines et un temps de l'histoire divine qui obéit à de tout autres lois.

Elles ne furent révélées qu'en « la plénitude des temps », quand « Dieu envoya son Fils, produit d'une femme, produit sous la loi pour racheter ceux qui étaient sous la loi, pour que nous recevions l'adoption filiale » (Gal., IV, 4-5). Pour Israël, le temps est linéaire, scandé en trois grandes phases : ce qui est avant la création, la « durée de ce siècle » entre la création et le jour de Jahvé, les derniers temps, expression vague et dont la signification semble varier selon les auteurs inspirés. Quoi qu'il en soit, la durée ne connaît que deux événements décisifs et susceptibles de changer sa nature; tout l'entre-deux, constitué par le temps historique, est bien scandé par des manifestations diverses de Dieu et des alliances multiples : avec Noé, avec Abraham, avec Moïse; il n'en constitue pas moins une durée homogène.

Or, dans cette continuité, le Christ introduit une rupture. Les « derniers temps » revêtent un aspect imprévu, bien capable de décontenancer quiconque est familier avec la pensée d'Israël. Le « royaume vient », il « est parmi vous », et cependant les événements de l'histoire continuent leurs cours. Quand Pierre, au jour de la Pentecôte, proclame que Dieu a ressuscité « Jésus le Crucifié » et l'a constitué « Seigneur » et « Messie » (Actes, II, 36), il signifie du même coup que les temps messianiques, les derniers temps, sont inaugurés en pleine histoire. En ces quelques mots, c'est toute la nouveauté chrétienne qui se trouvait énoncée.

La Résurrection du Christ, en laquelle il est constitué Seigneur, est l'événement décisif, l'aboutissement de tout ce qui l'avait précédé et l'explication de tout ce qui le suivra. Et Paul, dans les Épîtres de la captivité surtout, en développera les conséquences. Par sa mort, le Christ a triomphé des Puissances, des

« chefs de ce monde »; ressuscité, il est Seigneur, chef et maître de la création; désormais, comme le montrera l'Apocalypse, c'est lui qui dirige le cours des événements[21]. Mais il y a une réalité plus profonde encore : ce n'est pas seulement l'ordre du temps et le sens de l'histoire qui se trouvent modifiés; plus radicale encore que la substitution du « Seigneur » au « prince de ce monde » est la transformation ontologique qui fait passer l'humanité, et par elle la création tout entière, du temps du développement, de l'évolution, à celui de la récapitulation, de l'involution. C'est cette transformation qui caractérise proprement, ou, mieux, qui constitue le temps ecclésial. Le temps cosmique continue son cours, apparemment inchangé; le temps historique reçoit une orientation nouvelle, mais subsiste comme auparavant; mais un temps nouveau apparaît, le temps de la plénitude, qui doit permettre la réalisation d'une phase nouvelle et ultime du plan divin : la constitution de l'Église, corps du Christ total, récapitulant toute l'humanité à l'exception de ceux qui s'y seraient volontairement refusés.

Il s'inaugure après la brève période intermédiaire des cinquante jours qui suivent la Résurrection, par le don de l'Esprit au jour de la Pentecôte. Le temps de l'Église est proprement le temps de l'Esprit suscitant la création nouvelle qui s'est manifestée au « Jour du Seigneur », répondant au jour de la création première et mettant un terme au déroulement de la durée historique. Cette période du « temps du Messie » est essentiellement un temps de secret, de « mystère », qui s'achèvera par la Révélation (apocalypse) de la présence manifeste (parousie) du Seigneur, qui invisiblement en dirigeait le cours par son Esprit. Cet Esprit lui-même n'est donné qu'à titre de « prémices » (Rom., VIII, 23) et d' « arrhes » (II Cor., I, 22), car si le Royaume est déjà présent[22] il n'est pas encore manifesté. Mais l'Esprit est donné, et c'est la nouveauté radicale du temps de l'Église[23], cet Esprit qui s'était reposé sur les prophètes à titre passager seulement et par anticipation (Joël, III, 1-5). Il est donné en relation étroite avec la mort et la glorification du Christ (Joan., VII, 39); il fait l'Église en donnant une âme unique au corps des rachetés, de ceux qui ont « lavé leurs robes dans le sang de l'Agneau » (Apoc., VII, 14) et ont avec lui accompli la Pâque, le passage des ténèbres au royaume de lumière. Mais l'Esprit n'est

21. Cf. sur ce sujet L. Bouyer, *Le Mystère du Mal dans le Christianisme antique*, dans *Dieu Vivant*, VI.

22. Saint Grégoire de Nysse et saint Maxime le Confesseur, entre autres, ont expliqué en ce sens la seconde demande du *Pater*.

23. C'est, pensons-nous, un point sur lequel l'ouvrage déjà signalé de Cullmann est insuffisant.

pas donné seulement au titre d'Esprit de Jésus pour façonner et animer le Corps du Christ qu'est l'Église. Il est véritablement « l'autre consolateur », aussi réellement et personnellement présent dans le monde, mais caché, que le Fils l'était en son Incarnation. Il se manifeste en ses dons et, à ce titre, constitue la dot de l'Église et les arrhes du Royaume. Car l'Église, en même temps que le Corps du Christ, est son Épouse, qui possède sa personnalité et son autonomie. C'est pourquoi l'Église pourra se tenir en présence du Christ, lui « chanter des hymnes comme à un Dieu » (Pline le Jeune, *Ep. 10*, 96) et appeler son retour en criant dans l'Esprit : *Maran ata*, Notre-Seigneur, venez.

C'est cette distension paradoxale, ce double moment dialectique qui ne sera surmonté qu'à la Parousie, quand « le Christ remettra le royaume à son Père et que Dieu sera tout en tous » (I Cor., xv, 24 et 28), qui constitue le mystère du temps de l'Église : le Seigneur est à la fois présent et absent : si intimement présent qu'il agit immédiatement par les sacrements qui prolongent, au titre d'instruments [24], son humanité sainte; et cependant absent, siégeant à la droite du Père d'où il ne reviendra que pour juger les vivants et les morts. Temps eschatologique, puisqu'il n'y a plus de nouveauté radicale à attendre, que l'œuvre de création est achevée et la révélation scellée; temps historique cependant durant lequel se récapitule progressivement l'œuvre multiple de la création et se remémore la révélation.

Cette condition et cette structure propres au temps de l'Église exigent un type spécial de liturgie. Ce qu'il y a de proprement chrétien dans les assemblées des premiers croyants apparaît dans le but même du culte qui n'a pas d'autre sens que l'édification du Corps du Christ. C'est pourquoi, dans l'Église primitive, le point culminant de tout culte est la célébration du repas dans lequel le Christ est présent au milieu des siens. D'autre part, dans la Cène on regarde à la fois vers le passé et vers le futur : elle rappelle le repas que Jésus prit avec ses disciples, avant sa mort, et les repas que le Ressuscité partagea avec eux après Pâques; vers l'avenir, elle ouvre une perspective sur la fin, représentée, dans le judaïsme déjà, sous la forme du repas messianique. Ainsi chaque culte, dans le christianisme primitif, remet en évidence que l'on découvre dans le Christ l'ensemble de la ligne du salut [25]. La liturgie d'Israël, comparable sur ce point avec celle de la plupart des autres religions, avait connu une double forme de culte : le sacrifice et la prière, spécialement le chant des psaumes accompagné souvent de processions et entrecoupé, dans

24. Saint Thomas, *Sum. theol.*, III^{a}, q. 62, a. 5.
25. O. Cullmann, *op. cit.*, p. 52.

les synagogues du moins, de la lecture solennelle des livres sacrés. Toutes les liturgies non chrétiennes peuvent ainsi faire appel aux mêmes types de culte parce que, quelles que soient les déviations et les aberrations qu'elles puissent comporter hors de la Révélation, elles se situent toutes dans le seul temps historique.

Le christianisme exigeait autre chose. Or, il se trouve qu'en marge des religions officielles du monde méditerranéen hellénisé, dans lequel il devait tout d'abord se développer, des formes de culte existaient qui s'étaient peu à peu élevées de la magie à la religion et s'efforçaient de satisfaire à l'aspiration des âmes vers le salut. Il n'y a pas lieu de s'étonner des correspondances que présentent avec eux les diverses liturgies chrétiennes. Nous avons vu comment une rencontre de vocabulaire dans deux traditions absolument différentes avait pu aider, en certains milieux, la reprise par la pensée chrétienne d'une partie des images et des vocables des cultes à mystère de l'hellénisme. Ce phénomène, s'il est solidement attesté, n'est pas sans intérêt, mais demeure pourtant secondaire. Ce qui importe vraiment, c'est l'analogie réelle des deux formes de cultes et les lumières que peut nous apporter la phénoménologie religieuse que supposent les cultes à mystères pour comprendre le culte chrétien. Nous pensons qu'en la matière Dom Casel a vu juste en proposant de revenir aux expressions prégnantes de l'âge patristique et de les éclairer par des analogies empruntées au milieu de culture dans lequel elles ont pris naissance. C'est sans doute la meilleure méthode pour pénétrer autant qu'il est possible dans des réalités de soi irréductibles à toute valeur naturelle.

IV

Le mystère pascal

O. Cullmann, dans le passage cité plus haut, nous paraît avoir nettement marqué la nouveauté essentielle du culte chrétien tout entier axé sur le « repas du Seigneur » qu'on appellera très tôt l'eucharistie. Mais peut-être n'a-t-il pas suffisamment indiqué les dimensions propres et le « lieu » de ce culte. L'eucharistie n'est le centre de la liturgie chrétienne que parce qu'elle est par excellence le « mémorial », la Pâque, selon l'étymologie probable de ce mot. Le *mystère chrétien*, nous l'avons vu, culmine et se résume dans le mystère pascal qui accomplit l'histoire du salut et la mission d'Israël en même temps qu'il inaugure, avec les temps messianiques, la durée de l'Église.

Pour les premiers siècles chrétiens, Pâques est *la fête*, non

pas la fête par excellence, la fête des fêtes, comme dit aujourd'hui le martyrologe, mais la seule fête à côté de laquelle il n'en saurait exister d'autre. Fête unique de cinquante jours qui sont une seule fête, à l'image des cinquante jours qui suivirent la résurrection du Christ et durant lesquels la durée se trouva comme suspendue ; les temps anciens étaient achevés par la résurrection, et les temps nouveaux ne devaient s'inaugurer qu'avec la venue de l'Esprit. On ne saurait trop insister sur la signification d'une fête qui brisait ainsi le cours des temps cosmiques selon les deux ordres de sa mutabilité, le rythme de la lumière et celui des phases de la lune.

Dom Casel a heureusement exprimé l'essence de la « fête » religieuse : « Ce qui est caractéristique, c'est que la vie divine descend en quelque sorte effectivement au milieu de ceux qui prennent part à la solennité religieuse. Celle-ci n'est pas un simple souvenir, elle comporte aussi une présence. Dieu est apparu parmi ceux qui le servent dans le culte. On l'a appelé : écoutez, venez, montrez-vous, soyez présent — et il est venu, il s'est montré, il est présent. *Advenit*, ἐπεφανή, *adest*. Sa présence n'est point passive : il est venu pour agir, pour secourir, pour vaincre dans la souffrance, de même qu'à sa première Épiphanie il a souffert, lutté, vaincu. Mais ses disciples, dans le culte, agissent avec lui puisqu'il est parmi eux[26]. » Si Pâques est la fête, c'est qu'elle est manifestation de Jésus comme Seigneur. Il n'y a pas pour le chrétien de manifestation de Dieu qui ne se rattache à celle-là et ne trouve en elle son ultime signification.

Or, l'expression propre de la fête religieuse c'est le culte. Si Pâques est *la* fête chrétienne, le culte chrétien tout entier sera pascal et n'aura d'autre objet que d'épanouir les virtualités multiples du mystère pascal et d'en assurer la présence efficace aussi longtemps que l'Église se trouve engagée dans la durée de l'histoire et du monde. Ainsi sera-t-il le médium et le point de tangence perpétuel entre le temps du monde et le temps du Seigneur.

Pâques est d'abord un *mémorial*. C'est même, nous l'avons noté, le sens étymologique le plus probable de ce mot. En Israël, la Pâque c'est la commémoration de la libération d'Égypte, quand Dieu se manifesta à son peuple dans la mise à mort des premiers-nés d'Égypte et le passage de la mer Rouge. Cet événement inaugurait les destinées du peuple de Dieu que devait bientôt sanctionner l'alliance du Sinaï. En lui se résumait toute la série des bienfaits divins et de sa miséricorde pour Israël. Aucun autre, par la suite, ne devait avoir une importance com-

26. Trad. H. Chirat, *La Maison-Dieu*, n° 1, p. 25.

parable. C'est pourquoi, dans le judaïsme déjà, Pâques est la fête par excellence, mais ce n'est pas la seule. Ce mémorial de la délivrance était venu s'inscrire dans le cycle des fêtes agricoles sans les faire jamais oublier; aussi d'autres fêtes prenaient-elles place au calendrier, qui n'avaient pas avec la Pâque de rapport direct.

La plus importante était le jour de l'Expiation qui réaffirmait chaque année et assurait la sainteté sociale d'Israël, « peuple de prêtres, nation sacerdotale » (Ex., XIX, 6), parce qu'habilité par les règles de sainteté à entrer en rapport sans dommage avec la redoutable sainteté divine. Cet autre pôle du culte juif tend parfois à attirer à lui le nom de fête par excellence. C'est qu'il est lui aussi lié au souvenir des événements de l'Exode, à ces longues années dans le désert qui forment plus que tout autre, pour le peuple de Dieu, le temps de la sainteté, lorsqu'il était totalement séparé des Gentils et de leurs exemples pernicieux.

Dans la Pâque chrétienne, la fête du Mémorial et la fête de l'Expiation ne sont plus qu'une seule fête. C'est que « le Christ, notre Pâque, a été immolé » (I Cor., v, 7), et que par son immolation il « nous a rachetés de toute iniquité » (Tite, II, 14). Le suprême bienfait de Dieu n'est plus une délivrance gratuite, mais une expiation au prix de la vie. Et « l'Agneau se tient sans cesse comme immolé » (Apoc., v, 6), intercédant sans cesse pour nous au-delà du voile « où il est entré une fois en portant, non plus comme le grand prêtre juif, le sang des victimes, mais son propre sang répandu pour nous » (Hébr., IX, 11-12). L'étroite union de ce double aspect du mystère chrétien permet de comprendre comment d'une part l'Église, fidèle à l'ordre du Christ au soir de la Cène, a pu centrer tout son culte sur le mémorial pascal, tandis que l'auteur de l'Épître aux Hébreux considérait l'acte sacerdotal du Christ sous les figures du rituel de l'expiation. Ces deux perspectives, inconciliables tant qu'il s'était agi d'un culte figuratif, se trouvaient confondues quand le « mémorial » et la « propitiation » trouvèrent leur expression parfaite dans la personne de Celui que le Baptiste désigna comme : « l'Agneau qui porte le péché du monde » (Joan., I, 29).

Néanmoins, la Pâque chrétienne comme la Pâque juive est avant tout le *passage du Seigneur*, selon l'étymologie donnée par la Bible. Durant les trois premiers siècles chrétiens, alors qu'elle était la *fête* unique, Pâques n'était pas comme aujourd'hui la commémoration de la résurrection du Christ, mais l'instant où, en rompant le jeûne par la communion eucharistique, l'Église inaugurait la Pentecôte, la fête de cinquante jours où s'affirmait la nouveauté du temps chrétien.

L'héritage d'Israël, qui n'était pas aboli, mais accompli, don-

nait à la fête, et par elle à tout le culte chrétien qui se résumait en elle, des perspectives que ne laissait apercevoir au premier regard ni le mémorial eucharistique ni le fait de la résurrection. Deux idées les dominent : celle de salut et celle de présence, autour desquelles viendront se cristalliser l'ensemble des rites liturgiques. Deux idées inséparables et complémentaires dont la rencontre fait l'originalité de la liturgie chrétienne. Elle est une liturgie de salut destinée à assurer aux hommes la participation à ce « salut de Dieu » qui s'est manifesté dans le Christ et qui restaure, sur un plan infiniment plus haut et plus large, la création d'Adam à l'image et à la ressemblance divines. Mais elle est aussi une liturgie de présence, car le Christ Seigneur, en remontant à la droite du Père, inaugure son règne sur la création entière et assure son Église de sa présence jusqu'à la consommation des temps; et le gage de cette présence est double : le sacrement qui accomplit sous des rites symboliques l'édification du Corps du Christ qu'est l'Église; l'Esprit donné comme prémices de la consommation à venir où il saisira aussi nos corps mortels (Rom., VIII, 11) pour les transformer en corps spirituels, semblables à celui que le Christ possède depuis sa résurrection.

Passage du Seigneur par lequel se communique, au travers du temps et de l'espace, l'acte unique du salut : le passage du Christ à son Père par la mort rédemptrice qui lui mérite, avec la victoire sur le dernier ennemi, la glorification et la seigneurie universelle; toute la liturgie sacramentelle ne sera que l'explicitation de cet aspect du mystère pascal où, dans le Christ et avec le Christ, l'homme passe à la vie divine et à l'héritage du Père. Mais aussi présence de Dieu qui inaugure dès ici-bas le Royaume; c'est pourquoi il n'y a qu'une seule liturgie de l'Église tout entière, celle qui pérégrine encore sur terre et celle qui est déjà établie dans la patrie; car nous nous sommes approchés « de la montagne de Sion, de la cité du Dieu vivant qui est la Jérusalem céleste, des myriades qui forment le chœur des anges, de l'assemblée des premiers-nés » (Hébr., XII, 22). Et cette unique liturgie ne connaît qu'un seul Prêtre : le Christ, que l'Épître aux Hébreux et l'Apocalypse, les deux livres fondamentaux pour la théologie de la liturgie, nous montrent présidant la liturgie céleste, et qui préside aussi les liturgies de la terre par le ministère de ceux qu'il a associés à son sacerdoce.

Fête, mémorial, passage et présence; la Pâque chrétienne peut être tout cela parce qu'elle est un *mystère*. Le « mystère pascal » est l'expression cultuelle du « mystère du salut » en toutes ses dimensions. La double conception paulinienne et hellénique du « mystère » vient se rejoindre en lui, et en lui aussi les diffé-

rents aspects du « mystère liturgique » trouvent leur unité. Le « mystère pascal », c'est l'accomplissement de ce grand dessein de Dieu de se réconcilier l'humanité dans le Christ et de l'appeler à la participation des biens célestes en faisant habiter en elle l'Esprit-Saint qui l'initierait à une vie divine. L'expression cultuelle de ce *mystère* sera aussi un mystère, non plus cette fois au sens paulinien mais au sens hellénique, si elle rend véritablement présente l'œuvre de la rédemption accomplie par le Christ au Calvaire. Mais si cette œuvre culmine à la Croix, son ampleur s'étend à toute la vie du Christ. « La nativité du Christ, dit saint Paschase Ratbert, et toute l'économie du salut forment un grand sacrement, car, dans l'homme visible, la divine majesté accomplissait invisiblement et secrètement ce qui servirait à notre consécration et à notre sanctification. C'est pourquoi l'Incarnation de Dieu est appelée avec raison mystère ou sacrement[27]. »

Dimensions du *mystère* du côté de l'œuvre du salut accompli par le Christ, le mystère liturgique doit les exprimer toutes : la manifestation du Verbe incarné, de son apparition sur terre à son glorieux retour dans les cieux; mais aussi, puisque, au dire de saint Paul, ce *mystère du Christ* n'est que la manifestation suprême et l'accomplissement d'un *mystère de salut* qui couvre le champ entier de l'histoire humaine de la création à la consommation finale, une liturgie qui se voudra adéquate au mystère du salut devra représenter rituellement tout ce développement. Du côté de l'homme, la communication du salut s'étend au cours entier de la vie et se modèle sur lui, depuis la naissance nouvelle à la vie divine dans le Christ jusqu'à l'entrée dans le royaume du Père au jour où, selon l'antique formule de la liturgie latine des défunts, s'accomplit pleinement pour chacun la sortie d'Égypte inaugurée sacramentellement au baptême.

Mais en même temps que l'humanité entre ainsi progressivement et par parcelle dans le Royaume, elle en possède déjà les arrhes et en partage la vie. A côté du mystère des sacrements, le mystère pascal appelle le mystère de la louange, l'hymne des rachetés qui « chantent le cantique de Moïse, le serviteur de Dieu (le cantique de la Pâque), et le cantique de l'Agneau » (Apoc., xv, 3). Sacrement et louange se rencontrent et culminent dans l'eucharistie, le rite propre du culte chrétien qui est aussi par excellence le rite de la Pâque nouvelle.

Trois rites qui constituent autant de *mystères liturgiques* interviennent pour exprimer cultuellement le *mystère pascal* : le

27. *Lib. de Corp. et Sang. Domini*, III, cité par Dom Casel, *op. cit.*, p. 117.

mystère de l'eau, le mystère de l'huile, le mystère du pain et du vin qui forment l'assise du sacramentalisme chrétien [28].

Le mystère de l'eau est le mystère de la Pâque libératrice. Israël ne l'avait pas connu parce que, pour lui, la Pâque n'était qu'un mémorial et non un *mystère*. Il fallait une structure nouvelle du temps pour que chaque homme pût participer à l'unique passage au travers des eaux. Les différentes liturgies chrétiennes se sont plu à en mettre en valeur la signification par tout un ensemble de rites et de formules qui révèlent la variété et la richesse de ses dimensions. Au cœur, l'affirmation du Christ : « Nul, s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit, n'entrera dans le royaume des cieux » (Joan., III, 5), sur laquelle la théologie sacramentaire classique a de plus en plus exclusivement porté son attention au risque d'amoindrir l'ampleur de sa signification dans l'histoire du salut. Pourquoi ce mystère de l'eau ? Il n'est pas loisible, comme on l'a fait souvent, d'en chercher à son gré le symbolisme; on ne s'adresse ainsi qu'à l'imagination; et si ces développements peuvent aider la piété, ils sont dépourvus de toute valeur théologique. Il en sera autrement de la « mystagogie » de l'Église, qui replace le précepte du Christ dans le développement de l'histoire du salut dont il apporte l'accomplissement [29]. Deux grandes préfigurations, le déluge et le passage de la mer Rouge, avaient mis en valeur le paradoxe des eaux, instruments du jugement divin (Sap., XIX) pour la perte des méchants et le salut des bons. Or, le Christ avait annoncé (Joan., XII, 31) que sa mission et sa mort étaient le jugement du monde; le baptême dans les eaux est bien la Pâque, le passage du Dieu vengeur et sauveur qui, par lui, fait entrer progressivement l'humanité dans le mystère de la mort et de la résurrection du Christ.

Le rite romain a, plus parfaitement que tout autre, développé ce mystère des eaux autour duquel s'organise toute la liturgie pascale, au moins depuis la mi-carême. D'autres Églises, soucieuses surtout de mettre au premier plan les fruits du *mystère* : l'entrée dans le royaume de lumière et dans l'adoption filiale, l'ont de préférence rattaché à l'Épiphanie, ce qui était en restreindre les perspectives et la signification. Mais toutes les liturgies en ont maintenu au moins le souvenir à Pâques, fidèles en cela à la tradition de l'âge apostolique, et surtout toutes ont souligné le caractère pascal du second baptême, le *mystère des eaux amères* de la sueur et des larmes qui rendent à l'homme

28. Pour tout ceci, cf. L. Bouyer, *Le Mystère pascal*, Paris, 1945.

29. Cf. J. Daniélou, *Déluge, Baptême, Jugement*, dans *Dieu Vivant*, n° 8; *Traversée de la Mer Rouge et Baptême aux premiers siècles*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1946, n° 4.

pécheur l'accès du paradis une fois encore perdu par sa faute.

Le mystère de l'huile s'unit intimement au mystère des eaux dont il vient souligner le caractère salutaire. Rien, semble-t-il, ne devrait le relier au mystère de Pâques, et pourtant toutes les liturgies lui font une place de choix. Est-ce seulement pour des raisons pratiques en tant que l'huile et le chrême interviennent au baptême, ou pour souligner la nouveauté pascale qui exige des éléments nouvellement consacrés, ou pour rattacher étroitement toute consécration au mystère rédempteur ? Certes! mais ces raisons souvent données par les liturgistes eux-mêmes ne vont pas au fond des choses, et les diverses liturgies permettent une intelligence plus profonde du mystère.

L'huile est le signe du Messie, de l'Oint de Dieu. Or, si le Christ fut oint comme Messie dès l'instant de l'Incarnation, s'il inaugura son office messianique au baptême de Jean où la colombe, jadis porteuse du rameau d'olivier, se posa sur lui, il n'y mit le sceau qu'au jour de la Pâque où il fut fait Seigneur et reçut la régence universelle. Il avait, au cours de sa carrière publique, rempli sa fonction de prophète; au Cénacle et au Calvaire, il avait agi comme Prêtre de l'Alliance nouvelle, mais c'est seulement à Pâques qu'il exerce la royauté. Alors seulement l'onction messianique prenait tout son sens : elle était avant tout une onction royale et le signe d'empire de l'Esprit sur la chair désormais glorifiée.

Ici encore, la liturgie romaine a su mieux que nulle autre exprimer le mystère en groupant toutes les bénédictions et consécrations de l'huile en un seul rite, réservé à l'unique dépositaire de la plénitude du triple office du Christ. Au cours des siècles, les liturgies orientales, généralement si expressives du mystère, semblent sur ce point en avoir perdu la signification. L'ampleur démesurée de la consécration du chrême réservée au seul patriarche qui ne l'accomplit que rarement a considérablement amoindri l'expression du mystère pascal, qui n'est pas seulement, ni d'abord, l'évocation de la résurrection du Christ, mais l'entrée effective dans la vie nouvelle et divine que cette résurrection a inaugurée.

Il est vrai qu'il suffit pour cela du *mystère du pain et du vin*, l'eucharistie, le rite pascal par excellence, le mémorial choisi par le Christ pour exprimer son mystère du salut et en assurer à toutes les générations la présence efficace. Le mystère de l'eau et le mystère de l'huile qui recouvrent l'ensemble de l'ordre sacramentel s'ordonnent à lui et trouvent leur place normale dans le déroulement de la liturgie eucharistique; le culte chrétien tout entier culmine en lui et trouve en lui sa justification dernière comme *mystère cultuel* : c'est pourquoi il tend tout

naturellement à unir l'eucharistie à toute autre célébration. Ce n'est pas sans risque de brouiller les perspectives, et il importe de bien marquer d'abord les dimensions propres du *mystère eucharistique* avant de chercher à comprendre au travers de lui toute l'ordonnance de la liturgie. L'accent mis de plus en plus exclusivement en Occident, depuis le Moyen-Age, sur le mémorial de la mort du Christ et l'expression de son sacrifice n'a pas seulement soulevé de pseudo-problèmes théologiques comme celui de l'immolation du Christ à l'autel, il a regrettablement rétréci la signification du mystère en faisant presque complètement négliger ses perspectives eschatologiques.

Elles sont cependant essentielles, et sans elles l'eucharistie ne saurait être le mémorial de la Pâque chrétienne ni surtout un *mystère cultuel*. La Cène se place à ce point charnière où le temps d'Israël va trouver son accomplissement et faire place, au sein de la même durée historique, au temps de la plénitude dont le sens est à l'inverse du sien. Le peuple élu pour le salut du monde s'est progressivement réduit à un reste, et ce reste lui-même se résume dans le Serviteur qui va être livré à la mort pour l'expiation des péchés de son peuple : « Non seulement pour la nation, mais aussi afin de réunir en un seul corps les enfants de Dieu qui sont dispersés » (Joan., XI, 52). Désormais la durée du monde n'aura d'autre objet que de permettre cette réintégration et la constitution du nouveau peuple de Dieu. L'acte décisif s'accomplit qui rendra possible la communication aux hommes de l'Esprit, c'est-à-dire la venue, secrète d'abord, du royaume de Dieu. En même temps que se célèbre la dernière Pâque mosaïque s'inaugure le banquet messianique annoncé par les prophètes (Isaïe, XXV, 6), et Jésus lui-même le marque solennellement : « J'ai désiré d'un grand désir manger cette Pâque avec vous avant de souffrir : aussi, je vous le dis, je ne la mangerai plus jusqu'à la Pâque parfaite célébrée dans le royaume de Dieu » (Luc, XXII, 15-16). Les repas que le Seigneur ressuscité avait pris avec ses disciples, et au cours desquels il avait « rompu le pain », avaient inauguré cette présence nouvelle. Depuis la Pentecôte, l'Esprit a été donné, et il « se produit, dès maintenant, un événement qui ne devrait, à proprement parler, survenir qu'à la fin des temps. Le Christ revient déjà au sein de l'Assemblée réunie, de même qu'un jour il reparaîtra visible pour tous... Dans la Cène se concrétise, pour ainsi dire, la situation de la période présente par rapport à l'histoire tout entière du salut[30] ».

30. O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 110; cf. P. DE MONTCHEUIL, *Signification eschatologique du repas eucharistique*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1946, pp. 10-43.

Il ne restera à l'Église qu'à monnayer la richesse de ce don, trop grande pour pouvoir s'exprimer convenablement en un rite unique. Le *mystère pascal* ne s'épanouit pas seulement dans le triple mystère sacramentel de l'eau, de l'huile et de l'eucharistie, mais il fructifie en une variété quasi indéfinie de rites dont il nous est maintenant loisible de comprendre que, lors même qu'ils ne sont pas des sacrements, ils peuvent être dits des « mystères ».

V

Dimensions du mystère

A. *L'ordre sacramentel.*

Le fait que le *mystère liturgique* soit essentiellement l'expression cultuelle du mystère pascal aide à comprendre comment, dans la théologie classique, le terme de *sacramentum*, qui fut longtemps l'équivalent latin du *mysterion* grec, en est venu à prendre un sens technique et à être réservé aux rites essentiels institués par le Christ pour assurer la communication du mystère du salut dans les circonstances majeures de la vie humaine. Ce qui vient d'être dit au sujet des trois rites principaux du mystère pascal : le mystère de l'eau, le mystère de l'huile, le mystère eucharistique, nous permet d'être bref touchant l'ensemble de l'ordre sacramentel proprement dit.

On sait combien fut lente et difficile sa complète élaboration théologique, encore ne s'est-elle achevée qu'en Occident et sous l'influence conjointe des canonistes et des théologiens scolastiques. L'Orient chrétien, là où il n'a pas adopté purement et simplement la théologie sacramentaire latine, est resté beaucoup plus flou et continue à considérer comme des *mystères* les rites de l'initiation monastique, des funérailles ou de la consécration des églises. La raison n'en est pas seulement, ni même principalement, l'influence des écrits aréopagitiques, mais avant tout le primat accordé par la théologie sacramentaire au complexe rite-parole comme expression d'une manifestation spéciale de la grâce divine. En mettant de plus en plus résolument au premier plan, sous l'influence des écoles scotistes et nominalistes, l'efficacité *ex opere operato*, la théologie latine s'assurait l'avantage d'une systématisation rigoureuse, mais courait le risque d'atténuer, avec la notion de signe qui avait été le meilleur instrument de son élaboration, l'unité de l'ordre sacramentel pris dans son ensemble.

Mettre en avant, de préférence même à celle de signe, la notion de *mystère*, c'est se mettre immédiatement en présence de l'ordre sacramentel total comme d'un mode d'être particulier, conséquence normale du plan divin du salut par le moyen de l'Incarnation du Verbe. Il est utile, nécessaire même, d'en comprendre l'insertion dans l'ensemble des manifestations de la Providence divine : on parvient ainsi à le situer et à en rendre compte au moyen d'analogies empruntées à l'ordre de la création. Mais il est aussi désirable de l'étudier en lui-même, phénoménologiquement, en définissant avec autant de précision que possible son mode d'être particulier par l'examen direct des diverses réalisations que nous en propose l'Église, en usant au maximum de la méthode comparative qui permet de dégager les constantes invariables des expressions particulières qui se diversifient selon les milieux de culture.

Il ne saurait être question d'entreprendre ici cette étude. On voudrait seulement noter combien elle importe à une théologie du *mystère* qui se refuse à isoler l'essence du sacrement de son expression rituelle totale. Le septenaire sacramentel est un ensemble complexe où l'on peut distinguer les trois sacrements majeurs de l'initiation chrétienne : Baptême, Confirmation, Eucharistie; les deux sacrements proprement sociaux de l'Ordre et du Mariage, et les deux sacrements immédiatement ordonnés à subvenir aux défaillances de l'âme et du corps : la Pénitence et l'Extrême-Onction. La liturgie des trois premiers est beaucoup plus une dans les divers rites que ne l'est celle des autres où l'accent est mis sur des points différents selon les traditions. Bien entendu, les rites du Mariage, le sacrement le plus engagé dans le contexte social et cultuel, sont les plus variés; mais l'Ordre, la Pénitence ou l'Extrême-Onction se présentent aussi sous des aspects assez différents pour faire apparaître la richesse du mystère que ne peut embrasser ni une notion unique ni un seul rite.

A s'en tenir pourtant à une étude phénoménologique il ne serait sans doute pas possible de retrouver, dans l'ordre sacramentel, le double plan dont la détermination a constitué un progrès essentiel et peut-être l'apport fondamental des investigations de la scolastique : les sacrements proprement dits et ce qu'on a pris l'habitude de nommer les sacramentaux. Mais si la théologie des sacrements a pu atteindre un degré d'élaboration remarquable du fait des indications que fournissent sur eux l'Écriture et le Magistère de l'Église, on a confondu sous le nom de sacramentaux un aggrégat confus et disparate dont le seul trait commun est d'avoir une attache rituelle plus ou moins lointaine. La notion de *mystère* peut aider à remettre en valeur un

ensemble de rites qui constituent le complément normal des sacrements proprement dits avec lesquels ils partagent ce caractère commun d'être une expression rituelle et une actualisation du mystère du salut dans le Christ.

Tel est principalement le cas des rites de la dédicace des églises, de l'initiation monastique et de la consécration des vierges, des rites funéraires. Il y faudrait joindre au deuxième rang les bénédictions instituées pour marquer l'entrée dans certaines conditions cléricales ou laïques, pour les diverses circonstances accidentelles de la vie et les divers objets à l'usage de l'homme. Le caractère contingent de toutes ces situations, leurs attaches étroites avec les conditions de la vie sociale et de la culture expliquent la diversité quasi indéfinie de ces sacramentaux de second ordre. Il est d'ailleurs à remarquer que l'institution des rites liturgiques accompagne très inégalement les progrès de la civilisation et que, par exemple, le rituel romain possède des bénédictions pour les inventions les plus récentes de la technique, alors qu'il ne connaît d'autres conditions de vie que celles du Moyen-Age, et spécialement du Moyen-Age germanique antérieur au mouvement communal.

Est-il possible de fonder théologiquement l'appartenance de ces rites, des premiers surtout, à l'ordre du *mystère* ? Nous pensons qu'il y aurait intérêt à approfondir dans ce sens le mystère même de l'Église, qui est à la fois le Corps et l'Épouse du Christ, et à distinguer les sacrements du Christ et les sacrements de l'Église. Dans les premiers, qui sont nos sacrements proprement dits, le Christ agit lui-même en son humanité, et l'Église n'a qu'un rôle instrumental, elle prépare, met à la disposition du Christ les éléments, matière et forme, par le moyen desquels s'exerce son action; c'est l'influx de la tête qui se fait sentir dans tout le corps, mais se diversifie selon les organes dans lesquels il s'exerce. Dans les seconds, au contraire, l'Église exerce son efficience propre, celle d'une personnalité autonome, animée par l'Esprit qui forme chaque jour davantage en elle, à partir de l'humanité rachetée par le sang du Christ, l'Épouse sans tache ni ride, qui s'avance pour s'unir à l'Époux, le Temple de Dieu et la Cité sainte qui se pare pour recevoir le Seigneur.

D'où le mode d'efficacité différent de ces deux composantes de l'organisme sacramentel. Dans les sacrements proprement dits où s'exerce la causalité propre du Christ, cette efficacité est assurée pourvu que le sujet n'y mette pas opposition, qu'il se trouve par la foi uni au Christ et que soient mis en action les rites choisis par le Christ et réglés par son Église. Dans les sacramentaux, au contraire, l'efficacité variera dans la mesure même où le sujet participera plus ou moins intensément à la vie

selon l'Esprit; c'est-à-dire selon le degré de sa charité. Mais, compte tenu de cette importante différence, on peut considérer dans son ensemble l'univers sacramentel comme le lieu privilégié de la manifestation actuelle du mystère de Dieu en ce monde, selon la double signification que nous avons reconnue au mot mystère : plan divin du salut dans le Christ et présence actuelle et efficace de ce *mystère du salut* grâce au *mystère cultuel*.

Il sera loisible alors de scruter chacun des *mystères* du culte, le septénaire sacramentel, les rites majeurs et mineurs du pontifical et du rituel, et cela avec l'expression que leur a donnée chacune des liturgies particulières d'Orient et d'Occident, pour découvrir en eux les inépuisables richesses du mystère du Christ et de l'Église tel qu'il se révèle non seulement à la contemplation de l'intelligence, mais dans l'opération sanctifiante qui fait croître chaque jour davantage le Christ total, et par lui introduit l'humanité dans le royaume du Père, la vie selon l'Esprit.

B. *La liturgie des saints et le mystère.*

Le sanctoral nous découvre un autre aspect de ce mystère, reflet en même temps que prolongement du mystère pascal. Ce que l'ordre sacramentel réalise progressivement, la configuration de l'homme au Christ et davantage l'incorporation de l'homme au Christ par la communication de l'Esprit, nous est rendu présent comme en son fruit par la liturgie des saints.

On sait comment, historiquement, elle se constitue à partir d'une double source : le culte des martyrs et, plus tard, de ceux qui les imitèrent par les labeurs de l'ascèse ou les persécutions diverses endurées pour le Christ; le culte des pontifes dont la mémoire est conservée avec vénération par l'Église qu'ils ont édifiée par leur zèle pastoral et par la prédication de la Parole de Dieu. Le *natale martyrum*, la *depositio episcoporum*, double mémoire chère à la piété des fidèles, qui perdront peu à peu le sens des différences pour ne plus vénérer dans les uns et dans les autres que le « saint », l'ami de Dieu et le puissant intercesseur dont les miracles qu'opèrent ses reliques révèlent qu'il vit toujours dans le Seigneur.

Cette évolution, qui a tendu peu à peu à rendre autonome la liturgie des saints, en a considérablement atténué la signification primitive. On ne pense plus guère aujourd'hui au lien étroit qui unit le *natale sanctorum* au mystère pascal, et, à vrai dire, dans la conscience commune du peuple chrétien la liturgie des saints n'est rien d'autre que l'expression officielle et collective de la piété à leur égard : elle relève de la « dévotion » et paraît

n'avoir plus rien en commun avec le *mystère* tel que nous l'avons défini. Mais les textes liturgiques demeurent et les rites qui portent jusqu'à nous la signification première, la seule qui puisse être dite proprement liturgique, du culte des saints. Ils nous permettent de comprendre la signification profonde de la réorganisation de l'année liturgique par le pape saint Grégoire, fondant en un seul cycle le développement annuel des fêtes où s'expriment les différents aspects du mystère du Christ et les commémorations des saints élevées, elles aussi, du rang de mémoires locales et de culte quasi funéraire à celui de *fête*, au sens précis que nous avons donné à ce mot en parlant de la *fête* de Pâques. C'était sanctionner définitivement le caractère christologique et eschatologique du culte des saints tel qu'il avait été dès longtemps rendu aux martyrs : témoins configurés au Christ jusqu'à la mort triomphale.

C'est à ce titre que l'eucharistie était célébrée au *dies natale* des martyrs. Non pas seulement, comme nous le disons souvent, parce qu'on ne peut rendre de plus grand honneur à un saint que d'offrir en sa mémoire le sacrifice du Christ et d'unir son intercession à celle du Souverain Prêtre. Cette relation indirecte entre l'eucharistie et le culte des saints peut, à la rigueur, s'appliquer aux commémorations des évêques le jour de leur « déposition »; mémoire de type funéraire, où pourtant le souvenir des vertus du défunt incite à se recommander de lui plutôt qu'à implorer pour lui la miséricorde du Seigneur. Et encore ne serait-ce pas aller au fond des choses. Si l'anniversaire de la *depositio* des évêques est marqué par une liturgie particulière, c'est que, au travers d'eux, s'est exercé le Sacerdoce de l'Unique Pasteur dont ils furent les vicaires. Entrés maintenant avec le Christ « au-delà du voile », ils continuent à intercéder pour leur peuple, et celui-ci, en célébrant l'eucharistie en l'anniversaire de leur mort[31], s'associe dans le *mystère* à la grande liturgie céleste qu'ils exercent désormais dans sa plénitude.

Tel est, en tous cas, le sens de la célébration eucharistique au jour *natale* des martyrs. Ce jour fut pour eux la Pâque véritable, le passage au travers de la mort dans le royaume du Père où ils triomphent avec le Christ. En eux, la victoire de la foi a été entière, l'ennemi une fois encore vaincu. Ou plutôt l'unique victoire du Christ s'est manifestée dans des circonstances, en un temps et en un lieu donnés, et le Christ, qui triomphe en son martyr, l'associe à la Seigneurie universelle qu'il a méritée par la croix. La Résurrection du Christ, nous l'avons vu, inaugurait un nouvel ordre de durée : les temps de l'accomplissement. Mais

31. Ou parfois celle de leur consécration épiscopale qui, antérieurement à celui de la *creatio*, porta longtemps, à Rome, le titre de *natale*.

cette durée ne venait pas se substituer au temps historique, elle le pénétrait pour lui donner un sens nouveau. Désormais, deux processus étaient en action dans le monde : l'*évolution* qui demeurait sous la dépendance du « Prince de ce monde » réduit au rang d'esclave du Seigneur et la *récapitulation*, l'œuvre propre du Christ glorifié. L'interférence et l'opposition de ces deux processus se trouvent réalisées au maximum dans la mise à mort du martyr; c'est pourquoi il convenait que l'anniversaire en fût célébré par le mystère eucharistique qui est proprement le mémorial du mystère du Christ rédempteur et glorifié.

En le célébrant, la communauté chrétienne franchit avec le martyr les limites de la durée historique : elle anticipe le « Jour du Seigneur » que le martyr a déjà connu et elle affirme la réalité de la victoire remportée; elle communie, au sens le plus fort du mot, à l'héroïsme de celui qui fut un de ses membres et que le Christ a désigné pour qu'il rendît témoignage en son nom. Ce ne fut pas un acte passager dont seul le souvenir demeure; rendu jusqu'à la mort, le témoignage échappe au temps; aspect nouveau du témoignage que le Christ rendit à son Père, il se trouve intégré au mystère du salut et trouve place dans la solennelle « action de grâces » par laquelle l'Église célèbre ce mystère.

Aussi, toute une liturgie lyrique se développe-t-elle pour célébrer le martyr. Hymnes plus actuelles que les *epinicies* qui accueillaient à leur retour dans leur patrie les athlètes vainqueurs de la Grèce. Étroitement liée au mystère eucharistique qu'elle prolonge au travers des heures du jour, la louange liturgique des saints associe l'Église de la terre au triomphe qui accueille dans la Patrie celui qui a vaillamment combattu pour le Christ. Louange unique parce qu'il n'y a qu'une liturgie comme il n'y a qu'une seule Église; mais la partie qui pérégrine ici-bas lui donne une nuance propre, en rapport avec les besoins de la situation présente. La pure contemplation ne peut s'y prolonger longtemps, ni la seule louange. La misère est trop grande pour qu'un bref regard jeté vers ceux qui sont dans la Patrie ne la rende pas plus cuisante : et la louange se transforme en supplication. Le saint est invoqué comme protecteur de ceux qui sont encore dans le combat. Il n'en saurait être autrement; et concevoir une liturgie des saints qui ne serait que louange et action de grâces c'est ignorer la psychologie de l'homme.

Mais le saint n'est pas seulement un protecteur : il est un exemple. Dès que le sanctoral s'organisa et se développa, l'Église se préoccupa de tirer de la vie et de la mort des saints un exemple et une leçon pour les fidèles. Les « passions » et les « légendes » n'ont aucune prétention à être de l'histoire. Leur objet est de faire comprendre aux auditeurs l'héroïsme de celui qu'ils

viennent fêter et implorer. Et, comme ce fut le cas durant le haut Moyen-Age, l'âge d'or des légendes des martyrs comme il le fut de leur culte, quand on s'adresse à des esprits frustes, peu sensibles aux délicatesses des sentiments, à des barbares habitués à frapper durement et à recevoir de rudes coups, l'héroïsme ne saurait guère s'exprimer que par une accumulation de supplices tour à tour surmontés jusqu'à ce qu'enfin Dieu même le sanctionne en introduisant le martyr dans son royaume. On a beaucoup médit des « légendes » des saints, et il est vrai que la psychologie qu'elles supposent n'est plus la nôtre, mais sous une forme ou une autre la légende constitue un élément nécessaire à la liturgie des saints. Son rôle est de créer le climat du *mystère*, de rendre sensible les réalités divines qui sont en action dans la vie et dans la mort des saints. Les anciennes légendes y réussirent pour le milieu auquel elles s'adressèrent d'abord, mais le secret semble s'en être perdu depuis des siècles, quand s'atténua le sens même du mystère.

A leur défaut, les parties lyriques de la liturgie doivent jouer ce rôle, et il faut se réjouir que la liturgie romaine, en gardant la plus large place dans la liturgie des saints aux textes de l'Écriture, ait maintenu ouverte la source vive du mystère de la parole. Le choix de ces textes et leur groupement, même en des offices dont la composition révèle des esprits complètement étrangers à la tradition du *mystère liturgique*, gardent au sanctoral de l'Église latine sa signification première et authentique : la contemplation vécue du mystère du Christ en ses saints.

C. *La liturgie du temps.*

Les fêtes du sanctoral sont comme autant de trouées indépendantes dans la trame du temps. Elles mettent l'accent sur le caractère eschatologique de la durée de l'Église. La liturgie du temporal a pour objet de montrer comment le mystère du salut dans le Christ pénètre le temps cosmique lui-même. Trois cycles y interfèrent, plus ou moins différenciés selon les liturgies; et, là encore, c'est la liturgie romaine qui paraît avoir le plus profondément marqué leurs connexions et leurs différences.

Le cycle annuel est essentiellement christologique. Son objet propre est de manifester, en tirant partie du symbolisme des saisons, les aspects dominants du *mystère du salut*. Après ce que nous avons dit du *mystère pascal* comme expression liturgique du *mystère du salut*, on comprendra l'importance qu'a prise très tôt la fête de Pâques dans l'organisation de l'année liturgique. Quand, à une conception principalement eschatologique de la liturgie vint s'ajouter, et pour une part se substituer, une con-

ception plus historique, moins profonde mais plus accessible à une époque où le déclin de la culture antique s'accentuait, la grande fête unique de cinquante jours, la Pentecôte primitive, s'organisa en un cycle commémoratif des principales manifestations du Christ ressuscité, et les dernières semaines, les derniers jours surtout, qui précédaient la fête de Pâques furent consacrées à rappeler les événements des derniers temps de sa vie mortelle. Mais il est remarquable qu'aucune liturgie n'a poussé jusqu'au bout cette tendance aux commémorations. La période du Carême et, dans la liturgie romaine, la longue série des semaines qui suivent la Pentecôte peuvent être rattachées au cycle pascal sans se voir organisées selon un schéma historique.

Mais la création la plus géniale du rite romain est sans doute celle d'un second cycle centré sur la manifestation, l'Épiphanie du Seigneur dans la chair. Le mystère pascal, certes, accomplissait pleinement l'espérance messianique; mais il le faisait d'une manière inattendue, en introduisant dans le cours même de la durée historique l'acte décisif qui inaugurait les derniers temps. L'eschatologie s'y trouvait pour une part transportée en pleine histoire. L'aspect extra-temporel du messianisme des prophètes risquait de se voir évacué. L'organisation du cycle de Noël, qu'il vaudrait mieux appeler cycle de l'Épiphanie ou de l'Avènement, le restituait en toute sa richesse comme en son indétermination. Il est regrettable que l'importance donnée dans la piété chrétienne, depuis le Moyen-Age, à la commémoration de la naissance historique du Christ ait fait perdre de vue cette signification profonde, la seule où les textes et les rites toujours en usage prennent tout leur sens, des grandes antiennes de l'Avent aux chants répétés à chacune des messes dominicales après l'Épiphanie; le seul aussi qui donne au symbolisme de la lumière la place qui lui revient : l'avènement du « Soleil de justice » qui substitue aux ténèbres du temps la pleine lumière du « Jour du Seigneur ». Si Pâques est la fête de l'espérance, au centre de la durée cosmique, Noël-Épiphanie[32] est la fête du solstice qui suspend le cours du temps et ouvre un âge nouveau.

Cette pénétration du temps cosmique par la durée eschatologique est plus sensible encore dans le cycle hebdomadaire que l'Église hérite du culte mosaïque. Dans le cycle annuel, toute l'histoire du salut se trouve reprise, organisée autour du Christ qui lui donne son sens et transforme en *mystère* le symbolisme des grands rythmes saisonniers. Dans le cycle hebdomadaire

32. On sait que, à l'origine, le choix des deux dates du 25 décembre et du 6 janvier semble être dû à deux computs différents, encore en usage dans les calendriers religieux païens du IVe siècle, en Occident et en Orient, pour la détermination du solstice.

régi par les phases de la lune, où les anciens voyaient le symbole et la cause de la mutabilité des choses d'ici-bas, c'est l'ordre de la création qui se trouve élevé au plan du mystère du salut. Le grand poème de l'Hexaméron trouve un sens nouveau que les diverses liturgies chrétiennes exploiteront plus ou moins largement en le reliant au cycle de la rédemption.

Le cycle hebdomadaire n'est pas étranger au mystère pascal. Il s'organise autour du dimanche, noyau premier du culte chrétien, au point qu'il est impossible de déterminer si, à l'âge apostolique, le « Jour du Seigneur » fut une pâque hebdomadaire ou si la fête de Pâques fut le premier dimanche. Que, dans leur développement postérieur, les diverses liturgies aient connu le dimanche avant tout, en Orient et particulièrement à Byzance, comme une célébration hebdomadaire de la résurrection du Seigneur, ou, dans la liturgie romaine, comme l'expression privilégiée de la vie nouvelle dans l'Esprit qui s'inaugure au baptême, toujours le dimanche est jour de fête, Jour du Seigneur, au sens fort de cette expression dans le langage biblique, jour qui échappe déjà à la durée cosmique et anticipe le grand repos du jour où il n'y aura plus de temps, comme il anticipe par la célébration eucharistique le retour glorieux du Seigneur.

Les autres jours d'abord ne comportèrent pas cette célébration, et quand elle s'introduisit à Rome le mercredi et le vendredi, ce fut encore en relation étroite avec le sens ancien de la fête pascale où le « repas du Seigneur » venait rompre le jeûne. Mais la semaine fut très tôt le pivot de la liturgie de la louange. L'exemple en avait déjà été donné par la synagogue : il fut repris spontanément par les communautés chrétiennes. Un aspect nouveau du mystère du culte trouve là son origine; quoi qu'il en soit des origines premières de ce qu'on appellera par la suite l'office divin, et si grande qu'il faille faire la part du monachisme dans son développement, il est certain que, depuis la fin du IV^e^ siècle au moins, l'Église lui donne une place officielle dans l'organisation de son culte et que, dès cette époque, autant qu'on peut le conclure de la comparaison des diverses liturgies, l'office divin a pour cadre la semaine. Ainsi se trouvait exprimée dans l'Église, et élevée au plan du *mystère*, la louange de la création. L'Église romaine, en empruntant à saint Benoît et en poussant avec Pie X à ses dernières conséquences le principe de la récitation intégrale et continue du Psautier durant la semaine, comme aussi en faisant reprendre à chaque heure l'oraison du dimanche, a exprimé avec un singulier bonheur la plénitude de ce cycle de la prière chrétienne au cours duquel trouvent place toutes les expressions inspirées de la louange, de l'action de grâces, de la demande et du repentir

Le cycle quotidien des heures vient parachever l'ordonnance du *mystère du culte* et porter jusqu'au plus intime du temps cosmique le retentissement du *mystère pascal*. Dans une journée, en effet, le rythme de la lumière évoque toutes les phases de la durée et, en axant sur lui l'expression de sa contemplation, l'Église témoigne du paradoxe de sa situation aux frontières du temps et de l'éternité. Le système cosmique des heures évoque l'idée grandiose de Phidias qui, pour exprimer le caractère supratemporel de la naissance d'Athéna, la figurait au fronton du Parthénon entre les chevaux d'Hélios et ceux de Séléné. Mais ce qui, chez le sculpteur antique, n'était qu'un magnifique symbole est dans la liturgie chrétienne un *mystère*, c'est-à-dire que la célébration de l'office divin opère une consécration réelle du temps et le relie efficacement à l'éternité.

Aussi, considérée sous cet angle du *mystère*, la prière des heures est-elle inséparable de la célébration eucharistique, seule capable de réaliser pleinement cette communication de la durée cosmique et de l'éternité. Le dédoublement qui s'est opéré entre l'antique vigile dominicale, si nettement pascale et eschatologique, et l'adoption par la liturgie de la psalmodie nocturne des moines, en favorisant le rattachement à la célébration eucharistique d'une vigile abrégée, notre avant-messe actuelle, a resserré les liens entre ces deux rites primitivement indépendants. Les différentes liturgies les ont, par la suite, multipliés; ainsi la liturgie romaine, en faisant lire à l'office nocturne l'évangile de la messe, et surtout en faisant répéter à toutes les heures, à l'exception des heures annexes de Prime et de Complies, la collecte du jour.

L'office divin n'est pas seulement une prière, la prière de l'Église, un acte de la vertu de religion. C'est la contemplation de l'Épouse et, mieux encore, la contemplation collective du Corps du Christ encore retenu pour une part dans les liens de la vie terrestre et de ses préoccupations distrayantes. Périodiquement, et à intervalles aussi rapprochés que possible, l'Église de la terre se remet, si l'on peut ainsi parler, au diapason de l'Église du ciel; elle reprend sa place dans le chœur des bienheureux qui chantent incessamment avec les hiérarchies angéliques : « Saint, saint, saint est le Seigneur, le Dieu Sabaoth, les cieux et la terre sont remplis de sa gloire », et ce faisant elle « réalise », elle met en acte ce qu'il y a en elle de plus essentiel : assurer, dans les conditions qui conviennent à la vie d'ici-bas et que nous nommons le *mystère*, la présence agissante des réalités divines.

I.-H. Dalmais, O. P.

COMMENT ANNONCER LE MYSTERE DE LA MESSE

Jamais peut-être n'a-t-on autant écrit et prêché sur la messe. On ne peut que s'en réjouir. Mais lecteurs et auditeurs risquent d'être saturés. Et le pire est que leur satiété s'accompagne souvent d'une déception. On leur a dit beaucoup de choses variées, intéressantes, utiles sur la messe, autour de la messe. On leur a expliqué le sens, peut-être l'histoire des prières et des gestes. Mais leur a-t-on dit l'essentiel ? A-t-on répondu aux questions fondamentales qu'ils se posent plus ou moins consciemment ? Savent-ils mieux maintenant ce que c'est que la messe ?

Certes, il est difficile de pénétrer au cœur de la messe. Car elle est un mystère. Et comment annoncer ce mystère ?

*
* *

La chose est particulièrement laborieuse si nous prenons le mot de mystère dans son sens classique. D'après le catéchisme, il désigne une vérité révélée, non pas contraire, mais supérieure à la raison, qui excède les capacités propres de la raison. Ainsi notre religion est pleine de mystères. On cite ordinairement ceux de la Trinité, de l'Incarnation, de la Rédemption. Mais on pourrait allonger indéfiniment la liste : mystères de la grâce, de la liberté, du péché, de l'enfer; mystères de l'Église, de l'inspiration scripturaire, de la messe, etc.

Comment s'exerce, à l'égard de ces mystères, le travail du théologien ? (Car c'est un tel travail que le prédicateur consciencieux voudra exposer à ses ouailles, pour leur

annoncer le mystère de la messe. Ce sera, *après* l'exposé archéologique et liturgique, l'exposé « doctrinal ».)

Le théologien définit d'abord en quoi consiste le mystère, où il commence, où il finit. L'incroyant ou le fidèle ignorant enveloppent généralement le mystère proprement dit dans une gangue informe de mystères additionnels. Le théologien commencera donc par dissoudre cette gangue, par réduire ces pseudo-mystères en s'armant de bonnes définitions bien aiguisées : ayant ainsi dégagé une sorte de diamant aux arêtes vives, il s'efforcera de le sertir à sa juste place dans une vue d'ensemble, bien équilibrée, ajustée solidement, de tout le dogme catholique.

Il tient ainsi une sorte de mystère pur, un noyau mystérieux. Il ne peut plus le dissoudre ou le résoudre. Mais il peut l'examiner à la loupe. Il découvrira ainsi que le mystère est une sorte de nœud, formé par l'intrication de notions qui, dans le domaine naturel, ne peuvent s'accorder. Ainsi, le mystère de la Trinité consiste en ce que une seule nature, sans se partager, subsiste en trois Personnes qui ont chacune des propriétés incommunicables, tout en ne subsistant que par leurs relations. Du nœud central, on voit sortir trois fils : nature, personne, relation. Le théologien en débrouille, en isole et en étiquette les extrémités. Mais il aboutit forcément à un centre obscur, à un *punctum cœcum*, aussi mince que possible, mais irréductible, devant lequel sa science échoue. Seule sa foi lui permet d'accepter ce résidu irrationnel. Il y est d'ailleurs aidé par l'étude des hérésies : celles-ci sont généralement arrivées à une solution commode en supprimant l'un des termes du problème au profit de l'autre. En face du mystère de l'Incarnation (un vrai Dieu qui est un vrai homme en une seule personne), le monophysisme consiste à tout donner à la nature divine, le nestorianisme à tout donner à la nature humaine.

On peut parler du mystère de la messe au sens où nous venons de définir le mystère. Il consiste exactement en ceci : que la messe est sans doute un acte rituel, destiné à se répéter souvent, une commémoration symbolique, tout entière référée à l'unique sacrifice du Christ sur la Croix. Cela est vrai; mais si nous ne voyons que cela, nous tombons dans l'erreur protestante. Il faut, selon la fameuse image de Bossuet, tenir en mains l'autre bout de la chaîne :

rituelle, commémorative, symbolique, la messe est en même temps un acte nouveau, un acte réel, un véritable sacrifice.

Pour essayer d'en rendre compte, — dans la mesure que nous avons dite, où la théologie peut rendre compte d'un mystère, l'expliquer au sens étymologique du terme, c'est-à-dire débrouiller un écheveau emmêlé sans pouvoir en défaire le nœud ultime, — le théologien va isoler ce qui lui paraît le noyau central de la messe : la consécration. Il cherchera dans l'étude approfondie des éléments matériels, des paroles et des gestes de la consécration, des décisions de l'Église, des travaux de ses prédécesseurs sur la transsubstantiation, à découvrir ici un sacrifice commémoratif qui soit en même temps un sacrifice réel. Car s'il niait cet aspect commémoratif, il ne tomberait pas dans une hérésie cataloguée par l'histoire, mais il se heurterait au bon sens : aucun sacrifice sanglant, personnel, n'apparaît à la messe; à quelques affirmations scripturaires inéluctables, tel le mot souvent répété par saint Paul : le Christ est mort une fois pour toutes; enfin à quelques données absolument certaines de la foi, comme la pleine suffisance du sacrifice de la croix pour sauver tous les hommes.

C'est ainsi qu'est née cette littérature, décourageante par sa masse, sa complication et son aridité, consacrée à l'essence du sacrifice de la messe. On comprend alors que, s'il faut « annoncer le mystère » de la messe en proposant aux fidèles telle ou telle de ces théories abstruses et indigestes, le prédicateur préfère se rabattre sur les à-côtés anecdotiques dits « liturgiques »; ou bien, s'il a le courage de présenter aux fidèles, sous une forme évidemment simplifiée, ces constructions abstraites, il s'apercevra bien vite que les auditeurs ne sont aucunement accrochés par des considérations de cet ordre et ne peuvent aucunement les assimiler, ni dans leur intelligence rebelle à la dialectique, ni dans leur vie religieuse qui rejette ce rationalisme desséchant.

Grâce à Dieu, depuis quelques années, beaucoup de clartés ont été apportées en ces matières par quelques théologiens qui se sont contentés des affirmations très prudentes ou du moins de la méthode très sobre d'un saint Thomas d'Aquin : les de la Taille, Vonier, Héris, Masure, pour ne citer que les principaux.

Malgré toute l'admiration et la reconnaissance que j'é-

prouve pour l'inestimable travail de simplification et de déblayage qu'ils ont opéré, j'avoue ne pas être encore satisfait, et vouloir, du moins pour la catéchèse aux fidèles, employer une autre méthode.

*
* *

Alors qu'ils ont isolé, épuré et, si l'on peut dire, aminci le mystère par une méthode d'analyse, il faut, me semble-t-il, non pas l'épaissir, mais l'étoffer, ou plutôt le prendre dans toutes ses dimensions par une méthode de synthèse.

Car si j'ai commencé par admettre le sens courant que le catéchisme donne au mot mystère, en le référant tout entier à la raison (ce qui, sans la contrarier, la dépasse), il me semble que cette conception a le tort, pour employer le vocabulaire de Gabriel Marcel, de substituer au mystère à embrasser et à contempler, un problème à résoudre.

Le grand mérite de la « doctrine du mystère » mise en valeur par Dom Casel, c'est, justement, de nous avoir rendu le sens d'un mystère global, étoffé; qui ne soit plus un point géométrique isolé par la réflexion dialectique, mais un complexe rattaché à la fois à l'histoire, à la révélation, à la liturgie, qui offre à la contemplation un objet attachant et inépuisable. Les doctes peuvent discuter sur la valeur technique d'une telle doctrine. Le prédicateur et le pasteur doivent reconnaître qu'elle fournit une atmosphère incomparablement riche à sa catéchèse et à sa célébration de la liturgie.

Le mystère ne doit pas se définir par ses limites, mais par sa plénitude. Un mystère, c'est un fait divin, qui nous dépasse sans doute parce qu'il est divin, mais qui surtout, parce qu'il est divin, nous nourrit. Devant le mystère, la foi ne doit pas seulement se courber dans une aveugle obéissance, elle doit ouvrir bien grands les yeux et les mains pour en saisir tout ce qu'elle peut. Cet effort de compréhension, de saisie, semble désespéré si l'on a commencé par isoler le mystère.

Car, justement, le propre du mystère est de ne pas consentir à cet appauvrissement. Fait divin, il a des rayonnements, des prolongements, des ébauches et des figures

presque à l'infini. Le mystère de la Trinité, réduit à des oppositions entre nature, personne et relation, est un mystère inassimilable, comme une nourriture privée de toutes ses vitamines par une farouche asepsie. Il n'est pas question ici de mettre en doute la nécessité du travail théologique sur le plan de la recherche qu'on pourrait appeler technique. Mais je me place ici au plan de l'enseignement paroissial. Prêchez le mystère de la Trinité en exposant l'algèbre des sommes théologiques et des catéchismes, même traduite en mots de tous les jours et illustrée de comparaisons familières, votre auditoire bâillera d'ennui: Vous comblerez, au contraire, ses instincts, ses appétits chrétiens de baptisés, vous nourrirez sa foi et sa charité si vous montrez un Dieu vivant dans les relations intimes du Fils avec son Père et son Esprit, manifestant ses Personnes dans l'économie historique du salut — Création, Rédemption, Église —, habitant dans le Temple de l'âme consacrée aux trois Personnes par le baptême, et si vous montrez enfin au baptisé qu'il célèbre quotidiennement le culte de la Trinité par la messe et la liturgie, par le *Gloria* des psaumes ou le simple signe de croix.

Pour pénétrer au cœur du mystère de la messe et pour y entraîner les fidèles qui nous écoutent, nous n'isolerons pas la consécration comme une sorte de corps simple, soumis à une décomposition atomistique à coups de définitions claires. Nous essaierons de saisir les uns après les autres tous ces éléments concrets que nous fournit la liturgie : une cérémonie très ample, très complexe et très concrète, où se mêlent les prières et les lectures, où s'exerce le sacerdoce de toute l'Église par la réunion et la fête de la communauté, par ses chants et ses attitudes. Nous considérons bonnement ces réalités tangibles que sont le pain, le vin et la coupe, les cierges et la pierre d'autel. Nous relirons le récit de la Cène, non pas pour en isoler deux phrases sacramentelles, mais pour discerner toute l'intention du Christ à travers le contexte historique et rituel dans lequel il a célébré ce repas, l'acte mystérieux du lavement des pieds par lequel il y a préludé, les discours d'une richesse inépuisable, d'une portée à la fois mystique et eschatologique, dont il l'a accompagné. Nous verrons alors notamment que, tout en inaugurant un rite nouveau, le Christ a repris pour le transformer

sans l'abolir vraiment — « je ne suis pas venu abolir mais accomplir » — un rite ancien. Le mystère de la messe rayonne dans ses figures bibliques, qui l'éclairent à leur tour : les sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech, l'Agneau pascal, la Pâque, la manne.

Ce n'est pas en établissant une théorie du sacrifice, si parfaite soit-elle dans son abstraction, et en la confrontant avec la consécration prise isolément, que nous découvrirons comment la messe est un sacrifice. Nous ne prétendons pas arriver à cette conclusion apodictique; qui serait satisfaisante si, en matière divine et « mystérique », elle n'était pas entachée de dialectique. Mais en considérant la messe, toute la messe, dans les rites qui, concrètement, la composent, en étudiant les figures qui l'ont précédée et qui l'éclairent, nous nous persuaderons que cette action qui apparaît à un observateur myope et superficiel être une simple offrande commémorative de pain et de vin, est évidemment un véritable sacrifice. Ce n'est pas la raison déductive qui nous le prouvera démonstrativement. C'est l'étude synthétique, inductive et religieuse de tout le mystère, pris dans sa plus grande ampleur, qui nous amènera à cette conviction, non pas logique et apodictique, mais contemplative. Nous n'éclaircirons pas le mystère en le dénudant, mais nous le rendrons inéluctable en en acceptant toutes les richesses[1].

*
* *

Pour conclure, signalons une conséquence pratique de cette méthode inductive. Le prédicateur du mystère de la messe n'a pas à juxtaposer explication liturgique et démonstration théologique. Car alors ses explications liturgiques risqueront de paraître de simples instructions documentaires, tels qu'il pourrait les donner sur la liturgie d'une religion exotique que ni lui ni ses auditeurs ne pratiquent.

1. Nous ne faisons ici qu'indiquer une méthode. C'est un programme dont nous énonçons les grandes lignes, non une réalisation. Ce qui précède a été rédigé pour l'ouverture d'une série de cours donnés au couvent de Saint-Jacques, à Paris, intitulés « Au cœur du mystère de la messe ». Les six cours qui ont suivi ont essayé de remplir le programme ainsi défini.

Et son exposé doctrinal, non seulement sera abstrait et ennuyeux, mais il paraîtra gratuit, sans fondement dans les faits. La véritable prédication liturgique consiste précisément à montrer comment la doctrine s'incarne et s'exprime dans les rites; comment, de chaque rite, se dégage, plus ou moins complètement, plus ou moins profondément, le mystère essentiel. Chacune des instructions, au lieu de verser soit dans l'érudition archéologique soit dans l'abstraction rationnelle, sera alors profondément religieuse, non seulement instructive, mais vivifiante pour l'âme.

Un tel enseignement ne requiert pas seulement que le prédicateur soit, comme on dit, « bien documenté », qu'il ait lu et digéré deux ou trois livres bien faits sur la messe. Il faut qu'il soit non seulement informé sérieusement (certains croient qu'il suffit d'être bon prêtre pour savoir parler de la messe), mais qu'il ait digéré au plus profond de lui-même ses acquisitions livresques, qu'il les ait assimilées dans son oraison et surtout dans son expérience personnelle de la liturgie, notamment par une célébration aussi vraie et aussi consciente que possible de ce mystère que l'on ne peut connaître qu'à condition d'en vivre et de le savourer.

C'est pourquoi aussi il ne s'agira pas seulement de prêcher une fois ou l'autre une « série » limitée de sermons sur la messe comme on peut prêcher une « série » sur les questions de morale sociale ou conjugale[2]. Cet enseignement n'est jamais achevé. Il ne se donnera pas seulement par tel ou tel exposé *ex professo*, mais par tout l'ensemble, explicite et implicite, de l'enseignement homilétique et catéchistique, par tous les « petits mots » du curé, par ses « annonces de la semaine », par ses commentaires (aussi sobres qu'il faudra) pendant la célébration de la messe. Il se donnera encore par l'atmosphère de respect du sacré dont on saura imprégner toute la vie paroissiale. Le mystère de la messe étant un mystère rituel, actif, sa proclamation se fera aussi par la manière même dont il sera célébré. Comme on l'a très bien dit :

2. Je me rappelle un brave homme me disant : « M. le Curé prêche en ce moment sur la messe. C'est très intéressant ! J'étais là pour le *Kyrie* et le *Gloria*. Mais comme je suis parti en voyage, j'ai manqué l'épître et l'évangile... »

Une catéchèse, excellente en soi, perd une bonne partie de son efficacité si elle est faite au cours d'une messe bredouillée, étriquée, ou même simplement trop nerveuse : les gestes et les actes contredisent par trop alors l'enseignement des paroles. Agir de la sorte revient à dire aux fidèles : « Fermez les yeux pour ne pas voir ! »

A l'inverse, une catéchèse médiocre gagne beaucoup en vertu si son enseignement est repris et prolongé par les rites d'une célébration irréprochable. Cela tient à ce que les rites s'adressent à tous les sens à la fois et que, pour les gens simples, la vérité entre autant et davantage par les yeux que par les oreilles. Les rites évoquent aussi beaucoup plus à l'âme religieuse que la parole si imagée et si chaude qu'elle soit.

Une messe dignement célébrée est toujours pour les fidèles comme une leçon de choses sur les mystères de Dieu[3]...

Tout notre exposé, on le voit, formule donc bien moins une revendication intellectuelle qu'une exigence de pastorale liturgique si, comme nous le croyons, cette locution désigne la vivification réciproque de la parole par le rite et du rite par une parole qui lui soit homogène.

A.-M. Roguet.

3. *La Messe et sa Catéchèse* (coll. « Lex Orandi »), p. 291 ; cf. p. 327.

FAITS, PROBLEMES ET REFLEXIONS A PROPOS DU POUVOIR D'ORDRE ET DES RAPPORTS ENTRE LE PRESBYTERAT ET L'EPISCOPAT

Saint Thomas, que j'invoque ici de préférence parce qu'il est le « Docteur commun », attribue à l'usage de l'Église une valeur très haute de règle pour la pensée théologique[1]. Il aime à chercher dans cet usage, dans des faits ou des textes liturgiques, une indication en faveur de doctrines ou de croyances chrétiennes[2]. C'est que l'Église, étant régie et gouvernée par le Saint-Esprit, ne peut, dans une pratique vraiment commune, tomber dans l'erreur[3].

Mais c'est surtout en matière de sacrements que l'usage de l'Église apparaît comme apportant des indications décisives et ayant une valeur normative, et c'est à propos de questions concernant les sacrements que saint Thomas affirme avec le plus de force la valeur de l'*usus* ou de la *consuetudo Ecclesiae*. Aussi ne nous étonnerons-nous pas de le voir, tout au long de son traité des sacrements, chercher dans l'usage de l'Église des « autorités » à l'appui de la doctrine[4]. En ma-

1. Cf. *Com. in I Cor.*, c. XI, lect. 3, fin (*reportatio* de Réginald de Piperno).

2. Ainsi la coutume de prier pour les morts, en faveur du purgatoire (*Declar. ad Graecos*, c. IX), tel ou tel fait liturgique dans des questions de théologie trinitaire (*Sum. Theol.*, Ia, q. 28, a. 2, *sed c.*; q. 31, a. 4, obj. 4; *De Pot.*, q. 9, a. 3, *sed c.*) ou christologiques (IIIa, q. 2, a. 5, *sed c.*).

3. *De Pot.*, q. 9, a. 3, *sed c.*; *Sum. Theol.*, IIIa, q. 66, a. 10, *sed c.*; *Quodl. II*, a. 7 (= IIa IIae, q. 10, a. 12); et cf. MARÍN-SOLA, *Évolution homogène du Dogme catholique*, t. I, pp. 291 ss.

4. Ainsi pour la confirmation (IIIa, q. 72, a. 12, *sed c.*) et la concélébration (IIIa, q. 82, a. 2. Pour saint Thomas, les faits de concélébra-

tière sacramentelle plus qu'en toute autre, parce qu'il s'agit de réalités qui tiennent à la fois des dogmes et des institutions[5], les faits sont régulateurs de l'interprétation théologique; celle-ci ne peut que les suivre et doit tenir compte d'eux[6].

Ces remarques peuvent s'appliquer tout spécialement à une question débattue depuis longtemps dans les écoles de théologie, mais au dossier de laquelle de nouveaux documents ont été récemment versés : la question de la possibilité d'ordinations au diaconat et au presbytérat faites par des ministres dépourvus du caractère épiscopal. Aucun doute n'existe sur le fait d'ordinations au sous-diaconat accomplies par des simples prêtres, des Abbés de monastère, par exemple. Aussi bien, beaucoup ne voient, avec raison semble-t-il, dans le sous-diaconat comme dans les « Ordres » mineurs, qu'une consécration, une cérémonie de l'Église, non le sacrement d'Ordre. Mais la possibilité d'une consécration aux Ordres supérieurs et proprement sacramentels est encore pour plusieurs un sujet de doute. La présente note, essentiellement documentaire, n'a d'autre but que de préciser l'état de la question et de revendiquer pour elle la qualité d'une question ouverte.

tion sont *donnée théologique* dans cette question. Albert le Grand les fait figurer en objection : *De Euch.*, dist. 6, tract. 4, c. 2, n^{os} 15 et 16; Borgnet, XXXVIII, 428-429); le baptême des enfants juifs (*Quodl. II*, a. 7); la forme et la formule du baptême (III^{a}, q. 60, a. 8), de la confirmation (q. 72, a. 4, *sed c.*), de la consécration du calice (q. 78, a. 3, *sed c.*). Voir encore III^{a}, q. 68, a. 7, *sed c.*; q. 73, a. 4, *sed c.*; q. 76, a. 8, *sed c.*; q. 78, a. 6, *sed c.*; q. 79, a. 5, *sed c.*; q. 80, a. 12 (si intéressant pour l'histoire de la communion sous les deux espèces; comp. *Com. in Joan.*, c. VI, lect. 7, n. 2; *Com. in IV Sent.*, d. 13, q. 1, a. 3, q^{a} 2, sol. et ad 1; *Sum. Theol.*, III^{a}, q. 82, a. 3); q. 83, a. 2, *sed c.*, et a. 3, *sed c.* Sans compter les très nombreux textes canoniques, *Décrétales*, etc., qui sont une expression de l'usage de l'Église et qui sont invoqués surtout pour l'Eucharistie.

5. J'ai montré ailleurs comment, dans ces cas, la conscience même que l'Église prend du dépôt qu'elle porte en elle se développe à partir des faits : cf. *Esquisse du Mystère de l'Église*, Éditions du Cerf, 1941, pp. 117-127.

6. C'est ainsi que J. Brinktrine (*Der Dogmatische Beweis aus der Liturgie*, dans *Scientia sacra. Festgabe Kardinal Schulte*, Cologne, 1935, pp. 231-251) a très justement montré qu'il ne fallait pas urger sur l'interprétation théologique du sacrifice sacramentel par la présence simultanée, sur l'autel, des saintes espèces séparées : car une rubrique du Missel (*De Defect.*, tit. IV, n. 5) admet la validité du sacrifice sans cette simultanéité.

On sait que saint Thomas admettait la collation des Ordres mineurs par les prélats non évêques, mais qu'il refusait à un simple prêtre la faculté de conférer les Ordres majeurs, même le sous-diaconat. Ce dont il cherchait la justification dans l'idée dont il a fait le critère et le principe organisateur de son traité du sacerdoce : le rapport direct de ces Ordres au « corps vrai », c'est-à-dire eucharistique, du Christ. Le pape peut bien donner au simple prêtre la faculté de conférer les Ordres mineurs et la Confirmation, mais pas celle de donner les Ordres majeurs, car ces Ordres ont une relation immédiate au corps vrai du Christ. Or, sur le corps vrai du Christ, le pape n'a aucun pouvoir de plus que le simple prêtre[7].

Mais, dans cette matière-là, les arguments et les raisons ont, *par eux-mêmes*, bien peu de force. Les théologiens et les canonistes n'ont jamais été en peine pour motiver par des principes les faits et les pratiques tels qu'ils les connaissaient ou croyaient les connaître. La systématisation thomiste du sacrement d'Ordre par l'idée d'un rapport au corps vrai du Christ a, dans ses applications, quelque chose d'artificiel : elle reconnaît une valeur sacramentelle au sous-diaconat, alors que celui-ci ne confère, de toute évidence, aucun véritable « pouvoir » et, à coup sûr, aucun « pouvoir » sur le corps eucharistique du Christ; par contre, elle refuse la qualité d'Ordre sacramentel à l'épiscopat, sous prétexte qu'il n'ajoute pas au simple presbytérat un pouvoir sur l'Eucharistie, alors que l'épiscopat comporte la puissance de faire des prêtres, c'est-à-dire de transmettre le « pouvoir » essentiel sur le corps eucharistique[8].

Les canonistes, et quelques théologiens, qui tenaient pour la possibilité de la consécration aux Ordre majeurs par un

7. *Com. in IV Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 3.

8. Dans un article à la fois informé et raisonnable (*Ist der Episkopat ein Sakrament ?* dans *Scholastik*, 1943, pp. 200-219), M. E. Seiterich fait une remarque de même sens pour montrer qu'il y a, dans les principes spéculatifs de saint Thomas, des données qui accueilleraient l'idée de la sacramentalité de l'épiscopat. L'intention de cet article est de montrer que le point de vue positif, celui de l'histoire et des faits, qui impose la sacramentalité de l'épiscopat, peut parfaitement s'articuler et s'harmoniser avec les principes systématiques de saint Thomas dans sa théologie du sacrement de l'Ordre. Je partage sur ce point les vues de l'auteur.

simple prêtre, invoquaient aussi une raison, un principe théologique : « Quilibet conferre potest ordinem quem habet; unde ordinatus conferre potest ordinem quem habet... et confirmatus confirmationem[9]. » A quoi saint Thomas, et le plus grand nombre des théologiens avec lui, répondait que l'Église est un corps ordonné et hiérarchisé et que, pour conférer un Ordre, il ne suffit pas de le posséder, il faut encore l'avoir dans un état excellent : « eminentia dignitatis » (saint Bonaventure), « completio potestatis » (saint Thomas)[10]; et saint Thomas niait que le simple prêtre pût, par dispense ou délégation du Souverain Pontife, ordonner des diacres.

Mais l'opinion favorable a cru, depuis, pouvoir s'appuyer sur un fait : le privilège, concédé par Innocent VIII à l'Abbé de Cîteaux dans tout l'Ordre cistercien, et aux quatre premiers Abbés ou « Pères » dans leur abbaye respective, de conférer le sous-diaconat *et le diaconat*. Telle est en effet la faveur la plus remarquable concédée par la bulle *Exposcit* du 9 avril 1489. L'authenticité de ce document a été parfois contestée par les théologiens, parfois moins soucieux de critique, mais désireux ici de ramener à l'alignement général un cas estimé embarrassant. On n'a, en effet, jusqu'ici, pas retrouvé ce document dans les archives du Vatican (ce qui ne prouve rien), et le cardinal Gasparri qui, sans donner aucune précision, affirmait que le texte s'y trouvait, ajoutait aussi qu'il ne parlait pas du diaconat[11].

Les auteurs qui, à la fin du dernier siècle, ont examiné la question ont conclu en faveur de l'authenticité[12]. L'abbé

9. Glossa, *De Consecratione*, d. 5, c. 4, v. *Irritum*; cité par Boudinhon, *art. cité, infra*, p. 332. Boudinhon cite d'autres textes et donne le nom d'un assez grand nombre d'auteurs; il pense qu'il ne s'agit pas ici du sacrement de confirmation, mais de la confirmation d'une élection. On trouvera les noms et les textes de ces auteurs dans C. Baisi, *Il Ministro estraordinario...*, chap. II, pp. 28 ss. Cf. aussi la liste d'autorités en ce sens recueillie dans Gillmann par Brinktrine (*Ist der Priester ausserordentlicher Spender der Priesterweihe ?* dans *Theologie und Glaube*, 1933, pp. 455-464; cf. p. 456).

10. S. Bonaventure, *In IV Sent.*, d. 25, a. 1, q. 1 (Quar., IV, 643); S. Thomas, *In IV Sent.*, d. 25, q. 1, a. 1, ad 5. Et cf. Baisi, *op. cit.*, chap. III, pp. 36 ss.

11. *De Sacra Ordinatione*, t. II, Paris, 1893, n. 798.

12. Ph. Panhölzl, *Einige Bemerkungen über die Echtheit der Bulle*

Boudinhon, tout en reconnaissant que la critique externe et le style du document témoignaient en faveur de l'authenticité, réservait cependant une place pour le doute. Tant en raison de telle circonstance de la rédaction qu'en raison du caractère extraordinaire du privilège, qu'en raison enfin de l'existence certaine, à l'époque, de faux dont les bénéficiaires ont été eux-mêmes les victimes : le texte aurait pu être fabriqué à Rome par un faussaire intéressé, mais reçu et pratiqué de bonne foi par les Abbés cisterciens. Car c'est un fait, et dont la constance, le caractère public rendent singulièrement difficile l'explication par un faux : les Abbés cisterciens ont usé de leur privilège; au su et au vu de tout le monde et, à n'en pas douter, du Saint-Siège lui-même, ils ont, jusqu'à la Révolution française, semble-t-il, ordonné des sous-diacres et des diacres. Cependant, se plaçant dans l'hypothèse d'une concession authentique, l'abbé Boudinhon, prolongeant les vues proposées par le P. Pie de Langogne, avait présenté une justification de ce privilège dans le cadre d'une théologie du sacerdoce et de l'épiscopat qui semble bien répondre aux textes et aux faits de la vie de l'Église.

Rédigeant en 1939 l'article « Cîteaux » dans le *Dictionnaire de Droit canonique* (col. 783), Dom Canivez, le savant éditeur des Actes capitulaires de l'Ordre cistercien, a mentionné le privilège conféré par la bulle *Exposcit*. Les discussions à ce sujet, remarquait-il, « semblent apaisées, surtout depuis la découverte de concessions similaires, et même plus amples, faites également en forme bien authentique par les pontifes romains. Disons seulement que les circonstances historiques, trop peu examinées jusqu'à présent, ne permettent pas de douter de l'authenticité de la célèbre bulle. Dans l'Ordre de Cîteaux, on n'en a jamais douté et on a utilisé les dites concessions jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle;

Innocenz VIII. « Exposcit tuae devotionis sinceritas », vom Jahre 1489, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner und Cistercienser Orden*, 1884, pp. 441-450; PLANCHARD, dans *Revue Théologique Française*, 1897, pp. 598 ss.; Pie DE LANGOGNE, O.M.C., *De Bulla Innocentiana sive de potestate papae committendi simplici presbytero subdiaconatus et diaconatus collationem*, dans *Analecta Ecclesiastica*, IX (1901), pp. 311-318, 358-365, 421-430, 460-475; ID., *Bulle d'Innocent VIII aux Abbés de Cîteaux pour les Ordinations « in sacris »*, dans *Études Franciscaines*, 1901, pp. 129-148; A. BOUDINHON, *L'Ordination au Sous-Diaconat et au Diaconat faite par un simple prêtre*, dans *Le Canoniste contemporain*, XXIV (1901), pp. 257-272, 321-335, 385-400.

témoin les attestations manuscrites de sous-diaconat et de diaconat reçus des Abbés, qu'on peut lire dans les archives de l'abbaye de Clairvaux (Arch. département. de l'Aube, *3 H, 145*)... » Un autre Cistercien, Dom Talbot, reprenant la question plus récemment encore, rassemble les arguments en faveur de l'authenticité. Ce sont ceux qu'on avait déjà proposés avant lui, mais enrichis de quelques précisions nouvelles[13]. Il montre que la bulle était encore dans les archives de Cîteaux en 1713 : on en a la certitude par les vérifications des privilèges faites à intervalles par les fonctionnaires royaux, vérifications dont cinq nous sont attestées. Il montre que la révocation du privilège par le Concile de Trente, dont arguent quelques théologiens (cf. Vasquez), n'est pas réelle, puisque Jérôme de la Souchère, Abbé de Cîteaux, qui assiste à la session en question, ordonne des diacres encore postérieurement à elle...

Il semble qu'il ne reste guère de place pour un doute sur l'authenticité de cette bulle. Il y a donc là *un fait* dont la théologie sacramentaire se doit de tenir compte plus sérieusement qu'elle ne l'a fait jusqu'ici. Car une rapide et facile enquête à travers les meilleurs manuels montre que, loin de prendre un fait de ce genre en considération à titre de donné, on s'est généralement contenté de s'en débarrasser, parfois avec désinvolture[14]. Les canonistes, hommes du fait, sont ici plus objectifs que les théologiens.

En parlant de « concessions similaires et même plus amples », Dom Canivez faisait sans doute allusion à la fameuse bulle *Sacrae religionis* de Boniface IX (1400). Ce document, qui avait été déjà publié, mais sans retenir l'attention, a été édité de nouveau en 1924 par le Rme Père Abbé Général des chanoines réguliers du Latran, Dom Fofi[15]; il concède à l'Abbé augustin de Saint-Osith (Essex) la faculté de conférer à ses sujets non seulement les Ordres mineurs,

13. Hugh Talbot, O. Cist., *The Bull « Exposcit » and a famous Privilege*, dans *The Downside Review*, avril 1944, pp. 84-94.

14. Cf. les manuels de Chr. Pesch, Atzberger, Pohle-Gierens, Hervé, etc., et Hugon, dans *Revue Thomiste*, 1924, pp. 490-493. Le livre de Baisi, *Il Ministro straordinario...*, chap. vi, pp. 104 ss., apporte les éléments d'une semblable enquête.

15. F. Fofi, *Un singulare privilegio riguardante il ministro dell' ordine sacro*, dans *La Scuola cattolica*, LII (1924), pp. 177-188.

mais le sous-diaconat, le diaconat *et le presbytérat*. Le 6 février 1403, une autre bulle, *Apostolicae Sedis providentia*, révoquait ce privilège extraordinaire, arguant non de l'impossibilité d'une telle faveur, mais des protestations de l'évêque de Londres lésé dans son droit de patronat et dans ses prérogatives de juridiction. Il y a donc là un fait et, comme l'écrivait le P. Hocedez[16], une véritable « découverte théologique » de nature à reposer la question des rapports entre le sacerdoce et l'épiscopat.

Le P. Hocedez avait non seulement admis l'authenticité absolument incontestable de la bulle, mais éliminé d'avance, au nom du sens des mots employés, une interprétation à l'abri de laquelle plusieurs théologiens de renom se mirent immédiatement. Les mots « ordines, statutis temporibus conferre libere et licite valeant » désignaient, a soutenu J. Puig de la Bellacasa[17], non pas le pouvoir d'ordonner, mais la faculté de faire ordonner chez soi ou de présenter ses sujets à d'autres évêques que l'évêque diocésain. Cette interprétation fut aussi celle du P. Hugon[18], du P. Valentin Zubizarretta[19]; elle a été adoptée encore tout récemment par l'abbé Journet, d'autres encore[20]. Mais d'autres théologiens ont, comme nous avons vu le P. Hocedez le faire d'emblée, reconnu aux expressions de la bulle toute la force de leur sens obvie[21] et, récemment, la thèse jadis soutenue par nombre de canonistes et par Vasquez a été expressément reprise, selon laquelle le pape peut déléguer un simple prêtre pour conférer le diaconat et même le presbytérat[22].

16. E. Hocedez, S. J., *Une Découverte théologique*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, LI (1924), pp. 332-340.

17. J. Puig de la Bellacasa, *La bula « Sacrae religionis » de Bonifacio IX*, dans *Estudios Eclesiasticos*, 1925, pp. 3-19 et 113-137.

18. *Divus Thomas* (Plaisance), 1925, p. 401; *Revue Thomiste*, 1926, p. 263.

19. V. Zubizarretta, O.C.E., *Theologia dogmatico-scolastica*, Bilbao, 1928, t. IV, p. 407.

20. Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné*. I. *La Hiérarchie apostolique*, Paris, 1941, p. 112, n. 2. Pour les références à d'autres auteurs proposant la même interprétation, cf. Baisi, *op. cit.*, p. 10.

21. Ainsi le P. Gerlaud, dans son excellent article, *Le Ministre extraordinaire du Sacrement de l'Ordre*, dans *Revue Thomiste*, 1931, pp. 874-885.

22. Cf. Vasquez, *Comm. ac Disput. in III^am partem S. Thomae*, disp. 248, c. 4. Beaucoup d'auteurs dépendent de la documentation de Vasquez, qu'ils ne font qu'utiliser. Quand Vasquez dit qu'il a vu

Nous évoquerons plus loin l'effort de l'abbé Baisi en ce sens.

Existe-t-il d'autres cas encore? Vasquez, sur la foi d'auteurs récents qu'il ne cite pas, fait allusion à une bulle semblable à celle d'Innocent VIII, en faveur d'Abbés bénédictins; de même encore — et le P. Pie de Langogne reprend la même assertion — aux prélats franciscains dans les Indes. Ce serait aussi le lieu d'évoquer, comme le fait encore Vasquez, le cas des chorévêques. On discute encore la question de savoir si ces chorévêques avaient le caractère épiscopal[23]; mais il est certain que, en Orient comme en Occident, ils pouvaient, avec la permission de l'évêque urbain, procéder aux ordinations jusqu'au presbytérat.

Un fait nouveau a été tout récemment signalé, qui pose le même problème que la bulle *Sacrae religionis*; qui, par surcroît, rend plus difficile une réponse arguant du caractère insolite, unique, du privilège accordé et de la révocation de ce privilège deux ou trois ans après sa concession. M. F. A. Fink a mis au jour et édité une bulle de Martin V du 16 novembre 1427, accordant pour cinq ans à l'Abbé cistercien d'Altzelle, au diocèse de Meissen, le privilège de conférer les Ordres majeurs aux sujets soumis à sa juridiction. Voici ce texte, que nous transcrivons ici en raison de son accès difficile :

Martinus episcopus servus servorum Dei, dilectis filiis abbati et conventui Celle sancte Marie, Cisterciensis ordinis, Misnensis dioecesis, ad Romanam ecclesiam nullo medio pertinentis, salutem et apostolicam benedictionem. Gerentes ad vos et monasterium vestrum paterne dilectionis affectum... nos volentes vos et monasterium ipsum prerogativa gratie prosequi et honoris tibi fili abbas, quotiens hoc hinc ad quiquennium oportunum fuerit... necnon singulis monachis eiusdem monasterii ac personis tibi abbati subjectis *omnes etiam*

la bulle de Boniface IX, il semble qu'il s'agisse, non de l'original, mais du texte imprimé par Cîteaux en 1491.

23. L'affirmative semble avoir des appuis sérieux. Les canonistes orientaux orthodoxes la tiennent fermement (cf. N. Milasch, *Das Kirchenrecht der morgenländischen Kirche*, 2e éd., Mostar, 1905, p. 279). Voir les faits, textes et références dans J. Leclef, art. *Chorévêques*, dans *Diction. de Droit canonique*, fasc. XV, col. 686-695 (1939). Mais n'est-ce pas préjuger de la question que d'écrire : « Le canon 13 d'Ancyre et le canon 10 d'Antioche, qui affirment le pouvoir des chorévêques de conférer le diaconat et la prêtrise, nous fournissent la preuve certaine de leur caractère épiscopal » (col. 688, comp. 694). La question n'est pas claire.

sacros ordines conferendi diocesani loci licentia super hoc minime requisita, constitutionibus et ordinationibus apostolicis ceterisque contrariis nequaquam obstantibus, auctoritate apostolica tenore presentium licentiam concedimus et etiam facultatem... [24]

Il paraît clair que l'autorisation accordée va jusqu'au presbytérat. De plus, elle semble concédée par une faveur spontanée et au titre d'une dilection particulière, sans qu'allusion soit faite à une demande précise faite en ce sens : circonstance qui répond, peut-être, aux scrupules que Mgr Boudinhon avait conçus en observant un fait de même genre dans la bulle *Exposcit*.

*
* *

La question de fond qui se pose est évidemment celle des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat : quelle est, entre les deux, l'unité, l'identité partielle qui explique la possibilité des faits invoqués ? N'y a-t-il pas, dans ces deux Ordres, une même réalité sous deux formes différentes dont l'une ne laisse pas d'être supérieure à l'autre ? De quelle supériorité exactement ? On sait les thèses différentes soutenues par les théologiens, thèses qui, peut-être, se départagent moins selon les écoles et la couleur des robes, que selon les époques (moyen âge, modernes) et les compétences (canonistes ou historiens, théologiens spéculatifs). En réalité, quand on précise bien le vocabulaire [25] et qu'on cherche, sous les différentes catégories, ce que les auteurs ont dans l'esprit, on s'aperçoit que les différents théoriciens ont pris la question par des côtés divers et que leurs explications sont réellement beaucoup plus concordantes que divergentes. L'épiscopat est-il le sacrement d'Ordre ? Si on considère l'évêque *in facto esse*, la qualité épiscopale telle qu'elle est réalisée dans un évêque, il est bien évident que cet épis-

24. K. A. Fink, *Zur Spendung der Höheren Weihen durch den Priester*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung f. d. Rechtsgeschichte*, 63 (Kanon. Abt., 32), 1943, pp. 506-508. J'ai connu cet article par le *Bulletin de Théologie ancienne et médiévale*, 1946, n° 241, et je dois le texte de la bulle à l'obligeance de Dom Bascour.

25. C'est faute de l'avoir fait que, par exemple, Bouix adresse à saint Thomas des critiques parfaitement vaines (*Institutiones juris canonici. Tract. de Episcopo*, t. I, Paris, 1859, pp. 94-104).

copat est l'Ordre sacramentel en sa plénitude, et cela explique qu'il y ait eu souvent, jadis, des ordinations directes de diacres à l'épiscopat sans passer par le presbytérat (en particulier des papes). Mais si l'on envisage le cas d'un prêtre élevé du presbytérat à l'épiscopat, il est non moins évident qu'il n'a plus à recevoir un sacerdoce qu'il a déjà et que la consécration épiscopale ne fait que développer en lui la possibilité de certains actes de son sacerdoce liés dans le simple sacerdoce presbytéral.

Saint Thomas appelle cette extension du sacerdoce « Ordre hiérarchique » : non le sacrement d'Ordre, mais une dignité et un degré dans le sacerdoce, dignité et degré qui sont conférés par une consécration. Il répugne à y voir une pure question de juridiction, car la juridiction : 1° est délégable; 2° se perd, tandis que la consécration épiscopale est inamissible; 3° peut être donnée aussi bien à un diacre[26]. L'esprit s'orienterait volontiers, tant pour l'évêque vis-à-vis du prêtre que pour le Souverain Pontife, vers l'idée d'un pouvoir liturgique : extension du pouvoir d'Ordre à des actes nouveaux, impliquant autorité, effectuée par la consécration épiscopale (pontificale) et représentant la conséquence, dans le pouvoir d'Ordre lui-même, de la mission pastorale de l'évêque ou du pape, laquelle est non seulement juridictionnelle, mais aussi doctorale et sacerdotale.

Dans ces conditions, on serait amené à envisager le sacerdoce presbytéral et le sacerdoce épiscopal comme foncièrement un, mais recevant, ici et là, une extension différente au point de vue de certaines actions sacrées autres que l'Action par excellence, qui est la célébration du Repas du Seigneur et qui constitue l'objet même du pouvoir sacerdotal essentiel. On se situerait ainsi dans la perspective de la tradition la plus ancienne et la plus authentique, qui tout entière et jusque dans le vocabulaire, affirme l'unité du *sacerdotium*. Aussi bien est-ce en ce sens que se sont orientés les auteurs qui, acceptant loyalement, au moins à titre d'hypothèse, les faits que nous avons évoqués, ont cherché à concevoir les choses d'une manière qui puisse en rendre compte : le P. Pie de Langogne, Mgr Boudinhon (*art. cité*, pp. 388 ss.), Dom Fofi et, semble-t-il, le P. Gerlaud. Un sacer-

26. Cf., parmi d'autres textes, *Contra Impugnantes*, c. 24, fin.

doce existant sous deux formes et à deux degrés : complet dans celui des évêques, réduit à l'essentiel, limité et subordonné dans celui du presbytérat (« sacerdotes secundi ordinis »).

On peut se demander ensuite quel est le rôle de la concession faite, de la permission accordée par le Saint-Siège, dans les différents cas rappelés ci-dessus. Cette concession joue-t-elle, au moins pour des actes particuliers, le même rôle que joue la consécration épiscopale pour l'ensemble des actes propres à l'évêque? Les canonistes dont nous avons déjà parlé (note 9) ont soutenu cette opinion; tout récemment, M. l'abbé Baisi l'a reprise dans une étude qui a, d'ailleurs, rencontré plus de critique que d'accueil[27]. Après avoir établi l'authenticité de la bulle de Boniface IX et de celle d'Innocent VIII, puis avoir poursuivi son enquête chez les canonistes des XIII^e^-XV^e^ siècles, chez les théologiens antérieurs au Concile de Trente, dans ce concile même, chez les théologiens posttridentins, enfin parmi les auteurs récents, il abordait la question de fond. *A priori*, sur ce que le pape peut ou ne peut pas faire, on ne saurait rien décider, car les arguments invoqués pour ou contre la possibilité que le pape concède ou délègue à un simple prêtre, à un Abbé, la faculté de conférer les Ordres majeurs, ne sont pas décisifs. Les données de fait portent l'auteur à penser que le pape, agissant ainsi, met en œuvre son pouvoir de juridiction et ne transmet qu'une juridiction. Le prêtre, pense-t-il, a déjà le pouvoir interne nécessaire pour ordonner; mais il doit, pour l'exercer, recevoir du pape, à titre extraordinaire, la juridiction que l'évêque reçoit, lui, à titre ordinaire et liée à sa charge. Baisi pense que l'histoire des réordinations confirme sa manière de voir (invalidité des ordinations d'évêques hérétiques, par privation de juridiction).

Présentée ainsi, cette thèse laisse une insatisfaction, tenant peut-être moins à la position de fond qu'aux catégories employées pour la penser et la formuler. La notion de juri-

27. C. Baisi, *Il Ministro straordinario degli Ordini sacramentali*, Rome, Anon, Libr. Catt. Ital., 1935. Comptes rendus : *Ephem. Theol. Lovan.*, 1938, p. 147 (A. Janssens); *Bolletino bibliogr. delle Ephemerides Liturgicae*, 1939, p. 19.

diction est une notion très précise, mais qui nous paraît trop étroite pour s'appliquer à notre problème. Ne faudrait-il pas chercher plutôt du côté d'un pouvoir liturgique qu'il y aurait lieu d'étudier et de définir, sur lequel on ne prétend ici que ménager quelques ouvertures ? Bien des théologiens, sans lui donner ce nom de « pouvoir liturgique », font appel, pour le pouvoir de confirmer, de bénir le chrême et de conférer les Ordres, actes propres de l'évêque, à un pouvoir qui tient à la fois du sacerdoce et de la juridiction sans se laisser ramener simplement à l'un ou à l'autre. Ainsi, très explicitement, Albert le Grand, Alvaro Pelayo, Auriol, Contarini, d'autres encore[28]. Et, au fond, les notions de *dignitas* et d'*ordo hierarchicus* dont se sert saint Thomas recouvrent quelque chose de semblable. Je crois aussi que c'est une notion de ce genre qui, au-delà d'une pure question de juridiction, permet de donner tout son sens, soit au sacre du pape, soit à son titre de Souverain Pontife, soit au pouvoir qu'il exerce en matière proprement sacramentelle, liturgique et cultuelle.

Il s'agirait d'un pouvoir qui, supposant la puissance sacerdotale essentielle, développerait sa validité en raison d'une charge pastorale supérieure. Un pouvoir qui, se distinguant inadéquatement tant de l'Ordre que de la juridiction, représenterait, d'une part, un mode du pouvoir d'Ordre, son extension à certains actes impliquant autorité dans le Peuple de Dieu et, d'autre part, une application du pouvoir canonique de l'Église en tant que celui-ci règle et détermine sa vie sacramentelle et cultuelle. Mode du pouvoir d'Ordre déterminé par une charge pastorale elle-même caractérisée par la possession, en un certain degré, du pouvoir canonique de l'Église : telle serait la dignité épiscopale, telle serait, au sommet de l'Église, la qualité de Souverain Pontife (qui me semble impliquer plus que la juridiction suprême et universelle). Dans cette perspective, il n'apparaîtrait pas impossible que la concession du Souverain Pontife suppléât à titre exceptionnel et pour des actes particuliers, l'action normale de la consécration à une charge pastorale, et qu'elle pût étendre, à des actes supérieurs et qui

28. Cf. leurs textes dans Baisi, *op. cit.*, respectivement pp. 42, 47, 49, 138.

supposent une autorité, l'efficacité du pouvoir sacerdotal essentiel. Elle représenterait autre chose qu'une pure communication de juridiction (thèse Baisi) : à savoir une forme exceptionnelle de l'action que produit normalement, sur le pouvoir sacerdotal essentiel, la consécration à une responsabilité pastorale supérieure par l'épiscopat; et ceci par une application exceptionnelle du pouvoir liturgique, fruit lui-même du pouvoir canonique de l'Église appliqué à l'organisation et à la détermination de sa vie sacramentelle et cultuelle.

Dans cette perspective, on pourrait peut-être rapprocher cet exercice exceptionnel du pouvoir liturgique et du pouvoir canonique, du principe d'*Économie* des Orientaux. On sait que les théologiens orthodoxes appellent communément économie la pratique de leurs Églises de reconnaître dans certains cas la validité de sacrements administrés par des non-orthodoxes, présumés hérétiques, et dont ils affirment en principe la nullité[29]. L'usage du principe d'économie a varié; tant dans la pratique des Églises que dans les théories des théologiens, il a été tantôt très large, tantôt plus étroit; d'une façon générale, son application a été limitée au Baptême.

Cette théorie ne saurait sans doute, telle quelle, et même en sa forme modérée, être admise en théologie catholique. Elle repose sur une série de principes différents de ceux qui ont été élaborés et qui sont tenus communément dans notre théologie. Elle méconnaît les distinctions, fruits de la querelle donatiste, entre la validité d'une part, la légitimité et le caractère fructueux d'autre part, dans l'administration des sacrements; elle est plus exigeante que notre théologie pour le rattachement extérieur et formel à l'Église et à ses sacrements; elle attribue à l'Église une maîtrise beaucoup

29. Sur le principe et la pratique de l' « économie », on peut voir, outre les manuels (Jugie, Spačil) : J. A. Douglas, *The Orthodox principle of Economy and its exercice*, dans *Theology*, XXIV (1932), pp. 39-47; Hiéromoine Pierre (Dumont), *Économie ecclésiastique et Réitération des Sacrements*, dans *Irénikon*, 1937, pp. 228-247, 339-362, surtout pp. 345 ss. Je n'ai connu qu'après la rédaction de ces pages *Dispensation in Practice and Theory, with special reference to the Anglican Churches...*, Londres, 1944 (études sur la *Dispense en Occident*, par R. C. Mortimer, pp. 1-26, et sur l'*Économie en Orient*, par H. S. Alivisatos, pp. 27-43).

plus grande que nous ne le faisons dans la collation de la grâce et la possession des canaux de cette grâce. Mais on peut se demander si, sans avoir une théorie équivalente de tous points, nous n'avons pas, en fait, quelque chose d'un peu semblable; s'il ne faut pas, d'une manière ou d'une autre, poser dans l'Église un certain pouvoir de détermination des sacrements[30], voire un certain pouvoir de validation des sacrements douteux.

Saint Thomas, se demandant ce que vaudraient l'ordination et le ministère sacramentel d'un prêtre dont le baptême aurait été nul, répond résolument que le Christ, souverain prêtre, suppléerait le défaut de ces sacrements en leurs effets de grâce et que, d'ailleurs, Dieu ne permettrait pas que la chose restât cachée au point de constituer un péril pour l'Église[31]. Une décrétale d'Innocent III, de 1206, envisageait même l'hypothèse d'un évêque dont le baptême aurait été nul[32]; elle ne résolvait pas formellement la question de la réordination des ministres consacrés par un tel évêque. On doit, dans un cas de ce genre, penser à une validation mystérieuse par le Christ, qui maintienne dans l'Église la continuité de l'action sacerdotale. De fait, quand on pense à ce qu'a pu être, à certains moments, l'ignorance des prêtres même dans les rites les plus essentiels de l'administration des sacrements[33], on est porté à croire qu'une puissance de validation doit s'exercer dans l'Église. Puissance du Christ, certes, à l'action mystérieuse et souveraine. On sait que le moyen âge avait élaboré toute une théologie de la « potestas

30. Le P. Spačil (*Doctrina theologiae Orientis separati de sacramento Baptismi*, Rome, 1926, pp. 81-82, n. 109) rapproche ce pouvoir, que reconnaissent tous les théologiens, de l'économie orientale; il donne toute une bibliographie concernant ce pouvoir dans la détermination des sacrements.

31. *In IV Sent.*, d. 24, q. 1, a. 2, q[a] 3, ad 2 (= *Suppl.*, q. 35, a. 3, ad 2).

32. *Decret.*, lib. III, tit. 43, c. 3 (Friedberg, t. II, col. 648-649).

33. On connaît les instructions de Gerson pour les visites canoniques : « Sciatur in principio visitationis villae vel curae, qualis est curatus, cujus status, cujus litteraturae, cujus diligentiae, si sciat formas sacramentales baptizandi, conficiendi, inungendi; quia certe multi sunt qui haec ignorant... » *Rememoratio...* (*Opera*, éd. Ellies du Pin, t. II, col. 108). On trouve des constatations semblables jusqu'au début du XVII[e] siècle (institution des séminaires, d'abord sous la forme de retraite pour les ordinands); cf. J. Delarue, *L'Idéal missionnaire du prêtre d'après saint Vincent de Paul*, Paris, 1947, pp. 23 ss.

excellentiae » du Christ, pouvoir d'instituer des sacrements et d'en conférer les effets sans célébration formelle de ces sacrements[34]. Les théologiens scolastiques précisaient bien que cette puissance n'avait pas été communiquée aux apôtres et à l'Église, encore qu'elle eût pu l'être[35]. Mais saint Thomas voit dans l'épiscopat une représentation du sacerdoce du Christ en ce que celui-ci a de princier, de constitutif et d'organisateur du culte chrétien[36]. On est en droit de chercher dans l'Église elle-même, dans ce pouvoir liturgique qui appartient au sacerdoce des pasteurs supérieurs, un certain pouvoir de disposer de l'administration des sacrements et de reconnaître la validité des célébrations douteuses. Quand, par exemple, un Étienne II, en 753, déclare valide un baptême administré avec du vin[37], quand l'Église détermine la forme et la matière des sacrements, ne peut-on dire qu'ils mettent en jeu un pouvoir liturgique dont l'exercice s'apparente, en certains cas, à l'économie des Orientaux ? Et ne pourrait-on chercher dans ce pouvoir liturgique, mode supérieur du sacerdoce développé en celui-ci par reflux du pouvoir pastoral et juridictionnel, l'explication de certains faits tels que la dispense du vœu solennel, la dissolution du mariage « ratum non consummatum », etc. ?

D'autres questions pourraient sans doute se poser concernant les conséquences possibles des faits rapportés et des explications suggérées. Concernant, par exemple, la question de la succession apostolique, dont la théologie reste encore, dans une bonne mesure, à faire. Une succession presbytérale serait-elle absolument impossible ? Si des faits allégués en ce sens dans l'histoire de l'Église d'Alexandrie, et

34. Principaux textes de saint Thomas sur la question (mais tous les théologiens médiévaux en ont de semblables) : *In IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 4, q^a 4, sol.; d. 4, q. 1, a. 3, q^a 5, sol.; d. 5, q. 1, a. 1, sol.; d. 7, q. 1, a. 3, q^a 1, ad 1; q. 3, a. 2, q^a 1, sol.; d. 18, q. 1, a. 3, q^a 4, ad 3. *Sum. Theol.*, III^a, q. 64, a. 3 et 4; q. 84, a. 5, ad 3; a. 7, ad 4. *De Reg. princ.*, lib. III, c. 10, fin (n'est pas de saint Thomas). *In Joan.*, c. 1, lect. 14, fin; *In I Cor.*, c. 1, lect. 2, et c. 11, lect. 5; etc.

35. Mêmes textes.

36. « Sacerdos repraesentat Christum in hoc quod per seipsum aliquod ministerium implevit; sed episcopus in hoc quod alios ministros instituit et Ecclesiam fundavit. Unde ad episcopum pertinet mancipare aliquid divinis obsequiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuens » (*In IV Sent.*, d. 24, q. 3, a. 2, q^a 1, ad 3).

37. Mansi, XII, 561 (Mirbt, *Quellen zur Gesch. d. Papstums*, n. 230).

dont l'interprétation est encore aujourd'hui controversée[38] se présentaient un jour comme incontestables, notre théologie saurait-elle les absorber et en rendre compte ? On pourrait se demander également si, dans la perspective des faits rappelés plus haut, le principe des canonistes médiévaux, que tout possesseur d'un Ordre pourrait conférer cet Ordre, serait susceptible de nouvelles applications. Serait-il absolument impossible que, dans certaines conditions tout au moins, les laïcs donnent la Confirmation ? Je suis porté à le penser, en raison du rôle qui revient respectivement, dans l'Église, au laïcat et au sacerdoce hiérarchique. Mais le simple prêtre est déjà, au rite oriental, ministre ordinaire et, au rite latin, ministre extraordinaire de ce sacrement (*Codex*, can. 782, 2); la faculté de le conférer a été donnée à des prêtres dans certaines circonstances, de guerre par exemple; elle vient d'être concédée à tous les prêtres pour les hommes en danger de mort[39]; certains auteurs ont admis que les diacres, ministres ordinaires du Baptême solennel, pourraient être ministres extraordinaires de la Confirmation qui en est la suite; enfin la faculté de consacrer les saintes Huiles que les théologiens du moyen âge liaient à celle de conférer les saints Ordres, a déjà été accordée par le Saint-Siège à de simples prêtres (cf. *infra*).

A considérer dans son ensemble l'histoire de l'usage du pouvoir d'Ordre dans l'Église, il semble qu'on assiste à une sorte de déconcentration progressive. Même sans faire intervenir le moindre élément d'interprétation, rien qu'à considérer les faits, telle est l'impression qu'on retire. Nous savons mal et saurons sans doute toujours mal ce qu'ont été, à l'origine, les relations entre les *épiscopes* et les *presbytres*. Mais il est certain qu'aux II^e^ et III^e^ siècles l'Eucharistie était généralement célébrée par l'évêque; les autres ministres, et essentiellement le diacre, étaient des concélébrants de l'évêque. Même quand les besoins du peuple eussent manifesté l'insuffisance de cette pratique, on chercha d'abord à

38. Cf. art. *Alexandrie*, dans *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, col. 235-236; A. Bardy, *La Théologie de l'Église, de saint Irénée au Concile de Nicée* (« Unam Sanctam », 14), Paris, 1947, p. 276, n. 4.

39. Décret de la Congrégation des Sacrements, du 14 septembre 1946

en conserver le plus possible quelque chose; d'où différents moyens employés pour multiplier l'action sacramentelle, l'Eucharistie en particulier, sans nuire à l'unicité de la célébration épiscopale. Ce ne fut que plus tard que saint Léon posa la règle vraiment pastorale et qui marque si bien le sens de l'Église en ces matières, que l'utilité des fidèles était ici la loi suprême et qu'il fallait multiplier les messes si la basilique ne pouvait contenir tout le peuple en une fois[40]. On n'avait d'ailleurs pas attendu l'époque de saint Léon, sinon pour multiplier les célébrations eucharistiques dans le même lieu, du moins pour déconcentrer et, dirait-on, démultiplier l'exercice du sacerdoce. Cela se fit vers la fin du III^e^ et au cours du IV^e^ siècle. L'historien et liturgiste anglican Dom Gregory Dix a lié à une mise en relief de ce fait une théorie, peut-être discutable, selon laquelle le presbytérat aurait été, à l'origine, dans le cadre collectif du *presbyterium*, une fonction juridictionnelle, une sorte de magistrature, la fonction liturgique étant alors réservée à l'évêque[41]. L'assistant de l'évêque pour ses fonctions liturgiques n'était pas le prêtre, mais le diacre. En raison de diverses circonstances, on fut, sous Dioclétien, puis après la persécution de Dèce, amené à faire appel aux prêtres, qui reçurent des fonctions liturgiques : d'abord d'une manière occasionnelle, puis habituellement; ce ne fut qu'au V^e^ siècle qu'ils célèbrèrent régulièrement l'Eucharistie.

Pendant longtemps, et malgré un précédent du pape Grégoire, les théologiens n'admirent pas que les simples prêtres pussent consacrer les Saintes Huiles (bien que, encore aujourd'hui, ils soient concélébrants avec l'évêque dans la consécration du jeudi saint). On voit par l'enquête de C. Baisi que cette question était liée dans leur esprit à celle du pouvoir de conférer les Ordres sacrés. L'une et l'autre chose paraissait être une prérogative de l'évêque. Saint Tho-

40. *Epist. IX*; *P. L.*, 54, 627.

41. Gr. Dix a formulé ces vues dans un article, *Jurisdiction in the Early Church* (*Laudate*, juin 1937, pp. 112 ss.); dans *The Treatise of the Apostolic Tradition*, Londres, 1937, p. LXXX; *The Shape of the Liturgy*, Londres, 1945, pp. 28 ss., 268 ss.; enfin, dans *The Apostolic Ministry*, Londres, 1946, pp. 183 ss. Ces vues ont été reprises par un certain nombre d'autres auteurs anglicans. Par exemple J. Barker, *Sacrificial Priesthood*, Londres, 1941, et par Tr. G. Jalland, dans son grand livre, *The Church and the Papacy*, Londres, 1944, pp. 142 ss., 151 ss., 182 ss.

mas semble avoir été plutôt incliné à nier qu'un simple prêtre pût, par concession du pape, consacrer les saintes Huiles[42]; Cajétan réserve les chances d'une réponse affirmative[43], Suarez donne à une telle réponse une note de probabilité[44]; Benoît XIV connaît et cite quelques faits en ce sens[45]. Cependant, un certain nombre de décisions officielles restaient défavorables. La lettre de Clément VI au *Catholicos* des Arméniens du 29 septembre 1351 (Denz., 571) paraissait au P. Straub entraîner une réponse négative concernant le saint chrême. Le Concile de Trente, sans dirimer la question, orientait en ce sens, même pour l'Huile des malades (Denz., 908), en sorte que, en 1611, le Saint-Office qualifiait de « téméraire et proche de l'erreur » l'opinion qui admettait la validité d'une Extrême-Onction administrée avec une huile non consacrée par l'évêque (Denz., 1628) : position à laquelle la discipline actuelle reste conforme, sauf les exceptions indiquées plus loin. Le 14 septembre 1842, le Saint-Office précisait que cette décision devait s'entendre même pour les cas de nécessité (Denz., 1629). En sorte que la bénédiction des saintes Huiles paraissait à l'abbé Boudinhon « jalousement réservée à l'évêque »[46].

Cependant, le droit canon actuel envisage que le Saint-Siège puisse accorder à un simple prêtre la faculté de bénir l'Huile des infirmes. De plus, en 1916, à la demande des évêques polonais et en raison des conditions très dures où se trouvaient les diocèses polonais, où il ne demeurait que six évêques pour une population catholique de 7.500.000 fidèles, souvent coupée en plusieurs tronçons par la guerre, un décret de la Sacrée Congrégation des Affaires ecclésiastiques extraordinaires accordait aux administrateurs apostoliques et aux vicaires capitulaires dépourvus de caractère épiscopal, *durante munere*, la faculté d'administrer le sacrement de Confirmation, les Ordres mineurs et le sous-diaconat, et de consacrer les saintes Huiles[47] : non pas seulement l'Huile

42. III[a], q. 72, a. 3.
43. *Com. in III[am]*, q. 72, a. 3, n. 2, et a. 11, n. 2.
44. Disp. 40, sect. 1, n. 8.
45. *De Synodo*, lib. VII, c. 8, n. 1 et 2.
46. *Art. cité*, p. 389.
47. Cf. Ph. Hofmeister, *O.S.B.*, *Oel- und andere Pontifikalweihen durch einfache Priester*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, CXIII (1933), pp. 49-72.

des catéchumènes et celle des infirmes, mais le saint chrême. On ne signale qu'un précédent[48] et Pie VI avait refusé la même faveur au clergé français, qui la demandait, pendant la Révolution.

Ainsi peut-on se demander si le développement historico-canonique n'est pas marqué par une déconcentration et une communication progressive de pouvoirs qui avaient été d'abord réunis dans le seul évêque. Évidemment, une telle vue ne vaut que pour interpréter des faits acquis, s'il en est; elle ne constitue nullement une loi au nom de laquelle on appellerait et justifierait d'avance d'autres communications des pouvoirs et des actes du sacerdoce épiscopal, et surtout elle ne peut valoir que dans les limites fixées par la constitution essentielle de l'Église. Il est clair que si l'épiscopat et le presbytérat sont des ordres strictement distincts de par une institution divine, les actes propres de l'évêque ne peuvent être exercés par le simple prêtre demeurant simple prêtre; et on ne voit pas comment une autorisation papale changerait sa qualité de simple prêtre... On sait que le Concile de Trente s'est abstenu de dirimer la question, controversée entre catholiques, de savoir si les évêques étaient supérieurs aux prêtres, *de droit divin*[49] : considérant que non seulement un texte bien connu de saint Jérôme, mais un grand nombre de canonistes étaient pour une solution négative. Après tout, les textes du Nouveau Testament emploient indifféremment et l'un pour l'autre les mots de presbytre et d'épiscope... Contre les ruineuses négations protestantes l'apologétique catholique a, depuis lors, tendu à établir et à tenir la distinction de droit divin, mais le dogme n'exige pas tant et la question est encore ouverte.

Certes, l'Église tient ses principes constitutifs du Seigneur lui-même : les pouvoirs et les réalités, tels que les sacrements, qui sont ses principes. Mais on peut se demander si ces pouvoirs et ces réalités ne lui ont pas été donnés d'une manière plutôt globale, enveloppée : comme tant de choses, comme des vérités aussi essentielles que la divinité du Saint-Esprit, par exemple, dont saint Grégoire de Nazianze disait que le Seigneur l'avait seulement insinuée et qu'elle n'avait

48. Constitution *Sacrae Religionis* du 29 janvier 1444 au vicaire provincial des Franciscains de Bosnie; cf. Hofmeister, p. 63.

49. Cf. Baisi, *op. cit.*, chap. IV, pp. 57 ss.

été déclarée que plus tard. Il semble que, dans le cas de plusieurs sacrements et du pouvoir d'Ordre qui leur correspond, le Seigneur, ayant donné à l'Église la réalité même de ces choses, lui ait laissé le soin de les organiser. Organisation relevant de ce pouvoir canonique de l'Église, qui n'est autre que le pouvoir de régler la vie que le Seigneur lui a donnée, et qui se produit, dans son sacerdoce, en pouvoir liturgique.

C'est une notion qu'il y aurait lieu d'étudier, et peut-être de restaurer, que celle de pouvoir canonique de l'Église. Il semble que nous ayons été amenés par le développement de notre théologie et peut-être par les nécessités de la polémique, à distinguer d'une manière trop radicale et qui ne souffre pas d'entre-deux, d'une part un ordre de choses divinement déterminées et, d'autre part, une discipline qui serait le domaine d'un droit purement positif et ecclésiastique, d'un droit de circonstances et d'opportunité. Mais n'y a-t-il pas, entre les deux, faisant la jonction des deux, un domaine considérable où des réalités venant du Seigneur lui-même sont soumises au pouvoir canonique de l'Église; où beaucoup de choses ne représentent ni de formelles déterminations du Christ, ni de simples faits d'un droit tout positif et variable, mais des « traditions ecclésiastiques ».

Il y a là une notion classique, mais que, malheureusement, le sens donné par la polémique antiprotestante, puis antijanséniste, au développement de l'idée de tradition, a fait reculer dans l'oubli. Quand on étudie la naissance de la notion de tradition, ou plutôt du traité théologique *de traditione* à l'époque du Concile de Trente, on est un peu étonné, d'abord, de ne pas voir poser la question dans le sens, qui est aujourd'hui courant, soit de vérités dogmatiques non contenues dans l'Écriture, soit surtout du magistère vivant comme représentant la règle (subjective) de foi. On s'intéresse alors beaucoup plus à un ensemble de réalités telles que la forme des sacrements, le canon de la messe, le culte de la Vierge et des saints, le jeûne, le célibat des prêtres, qui ne sont pas expressément contenues dans l'Écriture, mais représentent des traditions de l'Église[50].

50. Cf. R. Hull, S. J., dans *Medieval Studies of Papacy*, pp. 131-175; J. Ranft, *Der Ursprung des katholischen Traditionsprinzips*, Würzburg, 1931, 1re partie. Suarez écrivait un peu plus tard : « Fere omnia

Je crois que les théologiens de l'époque de Trente tenaient ainsi une position elle-même traditionnelle et qu'on trouverait chez les grands théologiens scolastiques. On a noté déjà que la notion de tradition ne figure pas chez saint Thomas; mais n'est-il pas très remarquable que c'est dans le sens des théologiens de Trente que s'oriente l'idée de tradition lorsqu'elle affleure, avec le mot lui-même, dans les deux ou trois textes de saint Thomas à ce sujet?[51] Il s'agit de précisions concernant la célébration des sacrements, ordre de choses dans lequel la théologie moderne ferait rentrer facilement la détermination de leur « matière » et de leur « forme ». On sait que la tradition théologique médiévale concevait d'une façon assez large l'institution des sacrements par le Christ; elle laissait soit à des traditions reçues des apôtres, soit à l'Église elle-même au cours de sa vie et jusqu'à une époque avancée de celle-ci, une part considérable dans la détermination des réalités sacramentelles dont il suffisait de savoir que le Christ était l'*auctor*, c'est-à-dire le responsable et le garant. Au surplus, le moyen âge n'était pas obsédé, comme nous, par l'idée de Révélation close à la mort des apôtres et, n'ayant pas atteint à la précision de nos idées sur ce point, il concevait plus librement et plus largement le rôle inspirateur de l'Esprit dans la vie de l'Église.

Sans doute, l'étude de la façon dont le sacerdoce s'est précisé, fractionné, déployé, amènerait-elle à voir, dans ces déterminations, quelque chose qui relève de cette tradition de l'Église, comme le culte des saints et le canon de la messe. Quelque chose, donc, de plus profond que le droit purement positif et changeant; quelque chose de moins absolu que les réalités que le Seigneur lui-même a déterminées avec précision. Des déterminations de l'Église, mais touchant à des réalités tellement structurales, ayant une telle valeur de principe, et pour cette raison aussi s'étant produites d'une façon si proche des origines, qu'on doit les considérer comme normatives. Et pourtant, une dérogation en une telle matière n'est pas rigoureusement impossible. Elle est, elle doit demeurer exceptionnelle. Mais, quand elle

quae ad sacramenta spectant, licet in Scriptura fundata sint, praecipue firmantur et declarantur usu et traditione Ecclesiae » (*De Poenit.*, disp. 19, sect. 3, n. 7; Vivès, t. XXII, p. 418).

51. Cf. III[a], q. 25, a. 3, ad 4; q. 64, a. 2, ad 1.

se produit, elle est ramenée à la règle et validée par une application de ce pouvoir, toujours vivant dans l'Église, et qui s'est exercé à l'origine pour la détermination normative en question.

*
* *

On voit que des questions considérables se posent, ou sont susceptibles de se poser en théologie sacramentelle et dans la théologie des pouvoirs de l'Église, dès que l'on consulte les faits. Il est donc très important que les théologiens ne se hâtent pas, en ces matières, de construire un système, de prononcer sans appel sur ce qui est possible ou impossible. Un certain nombre de faits, peut-être, ne sont pas encore mis au jour, et d'autres, connus des historiens ou des canonistes, ont peut-être manqué ou ont cessé de retenir l'attention des théologiens. Du fait que l'Église a fait une chose, on peut conclure qu'elle pouvait et peut le faire. Mais, du fait qu'elle ne fait pas une chose, ou du moins qu'on n'a pas connaissance qu'elle l'ait faite, il n'est pas toujours prudent de conclure qu'elle ne peut le faire et ne le fera jamais. Le passé et le présent ont apporté des démentis auxquels l'avenir ajoutera sans doute encore les siens. Un certain nombre de questions seraient peut-être à revoir à la lumière de faits mieux connus (je pense, par exemple, dans un autre domaine, à la théologie des conciles). Au moins avons-nous assez de raisons de les considérer comme étant encore ouvertes.

Yves Congar, O. P.

Addendum. — Au moment de la correction des épreuves nous arrive un article très documenté de Mgr M. Andrieu, *La Carrière ecclésiastique des Papes et les Documents liturgiques du Moyen-Age* (*Revue des Sciences religieuses*, 1947, pp. 90-120). L'auteur expose avec précision le fait, déjà bien connu, de la consécration directe de diacres comme évêques de Rome et papes, sans consécration préalable au presbytérat : de la fin du IIe siècle à celle du IXe, on ne relève pas moins de trente-quatre papes qui ont été certainement ou très probablement consacrés dans ces conditions. Or la consécration épiscopale se faisait de la même manière, que l'élu fût déjà prêtre ou simplement diacre. Ce fait liturgique semble entraîner au moins cette conclusion que l'épiscopat *est* le sacrement d'Ordre lui-même en son état de plénitude.

LES DIRECTIVES DE L'EGLISE

I

Ordonnance de S. Exc. Mgr l'évêque de Luçon pour « l'année de la messe »

Comme nous l'avons déjà fait pour des documents semblables émanant de NN. SS. les évêques de Laval (La Maison-Dieu, *n° 6, p. 109*) *et de Nice* (*n° 8, p. 75*), *nous reproduisons ici l'ordonnance de S. Exc. Mgr Cazaux, évêque de Luçon, réglant les principaux objectifs de l'année de la messe.*

On nous permettra de signaler que le « Congrès sacerdotal » auquel il est fait allusion au début de cette ordonnance avait fait appel à la collaboration du R. P. Roguet, directeur du C.P.L., qui parla également, le 31 juillet, aux prédicateurs chargés d'assurer l'année de la messe dans le diocèse.

Notre lettre pastorale de carême avait déjà pour objet d'orienter les pensées et les efforts des fidèles et des prêtres vers la réalisation d'une « année de la messe ». Le Congrès sacerdotal qui s'est tenu à Luçon les 29 et 30 juillet a provoqué de fructueux échanges de vues. La présente Ordonnance a pour but de tirer les conclusions de ce congrès, précisant ainsi les buts à atteindre et les moyens propres à y conduire.

Autel et assistance. — Les assistants se grouperont le plus possible et se rapprocheront de l'autel, afin de mieux unir leur prière à celles du prêtre et à celles de leurs frères.

On ne célébrera face au peuple que dans les circonstances *exceptionnelles* et avec permission *expresse* de l'Ordinaire.

Messes non chantées. — Pour les rendre plus vivantes, on pourra recourir au procédé de la messe commentée, à celui de la messe en chœur parlé, ou mieux encore à celui de la messe dialoguée.

1° *Messe commentée.* — Elle peut aider puissamment à faire comprendre les rites de la sainte messe. Mais elle ne sera bienfaisante que si on y recourt rarement et si on n'y multiplie pas les explications.

2° *La messe en chœur parlé* peut également rendre service. Elle a le défaut, pourtant, de ne pas suivre d'assez près les prières du célébrant. Aussi son usage ne sera que rare et occasionnel[1].

3° *Messe dialoguée.* — Nous n'hésitons pas à en recommander chaudement l'emploi. On sait en quoi elle consiste : « une messe chantée sur la même note », la définit heureusement le P. Roguet. Pratiquement, elle revient à obtenir des fidèles qu'ils récitent tous ensemble et à haute voix les réponses habituellement réservées au servant de messe. On y ajoute la récitation du *Gloria*, du *Credo*, du *Sanctus* et de l'*Agnus Dei*, dont la foule prononce les paroles en même temps que le prêtre et sans alterner avec lui[2].

Ainsi comprise, la messe dialoguée paraît bien être le procédé le meilleur qui soit pour rendre une assistance plus vivante et pour l'aider à s'unir plus étroitement au célébrant. Le risque de routine demeurant malgré tout très grand, nous n'osons cependant pas conseiller de l'utiliser tous les jours.

Chants et cantiques pendant la messe non chantée. — Rien n'empêche d'en exécuter quelques-uns. On veillera à bien les choisir. Mgr Rémond s'élève avec raison contre « ces complaintes où l'âme énamourée se pâme en des effusions langoureuses et ridicules ». Il faudra, de plus, que ces chants soient bien accordés avec la fête et avec chaque instant liturgique. Pour ne donner que cet exemple, nous ne croyons pas indiqué de chanter toujours, comme on le fait en plusieurs endroits, l'*O Salutaris* sitôt après la consécration : chant de pure adoration, ce motet honore la présence de l'Homme-Dieu sur l'autel, mais il risque de faire perdre de vue aux fidèles que la messe est un sacrifice, qu'au moment de la consécration nous sommes au cœur de cette action et que nous devons alors être tout entiers à l'offrande de la sainte Victime. *Unde et memores... offerimus!*

A plus forte raison s'interdira-t-on pendant la messe toute prière étrangère aux rites et au mystère de l'autel : chapelet, prière du matin, etc. On évitera, de même, de faire suivre la messe de prières supplémentaires (hormis l'*Angelus* après la messe chantée) et du salut au Saint-Sacrement. La messe est la prière par excellence et aucune ne lui est supérieure.

1. Ces chœurs parlés doivent être très bien exercés si l'on veut qu'ils soient donnés avec ensemble (arrêts bien marqués, haute et intelligible voix) et avec conviction. De même, avant d'être donnés à l'église, ils gagneraient à être expliqués, par exemple devant les militants d'Action catholique.

2. En revanche, les fidèles, s'ils sont assez nombreux, peuvent être invités à alterner le *Gloria*, le *Credo*, le *Sanctus* et l'*Agnus Dei*.

Lecture en français. — Il sera opportun, au contraire, de lire ou de faire lire en français par un paroissien entraîné tel ou tel passage de la messe : introït, collecte, épître, évangile, et cela aussi bien à la messe chantée qu'à la messe non chantée.

Avant la messe comme avant les vêpres on signalera volontiers quelle est la messe ou quelles sont les vêpres du jour.

Messe chantée. — Elle est la messe idéale, et nous devons nous féliciter de ce qu'elle ait encore en Vendée les faveurs de nos fidèles. Elle permet à l'âme de s'exprimer avec l'enthousiasme qui convient et à la communauté chrétienne de prendre mieux conscience de sa cohésion et de sa vitalité.

Aussi devrons-nous apporter tous nos soins à faire que nos fidèles y prennent une part active. Nous souhaitons de la voir supplanter toutes les messes en chœur parlé, lorsqu'on en aura le temps et lorsqu'elle sera bien comprise, dans toutes les manifestations de masse de nos mouvements d'Action catholique. Celles-ci y gagneront en solennité et en grandeur.

Rien ne sera négligé à cet effet. On expliquera aux fidèles que tout dans le chant liturgique a son importance et mérite d'être exécuté avec ferveur : les *Et cum Spiritu tuo*, les *Habemus ad Dominum* expriment au célébrant l'adhésion de la foule, les *Gloria tibi Domine* doivent retentir comme autant d'acclamations enthousiastes, les *Amen* marquent l'accord de l'assistance à la prière et aux sentiments du prêtre et doivent résonner comme de véritables bravos.

Scholas. — On ne supprimera pas pour autant les scholas. Bien au contraire, elles seront plus nécessaires que jamais : nécessaires pour assurer l'exécution correcte et fervente des parties propres à chaque messe (graduel, alleluia, etc...), nécessaires pour entraîner la foule et pour alterner avec elle dans le chant du *Gloria*, *Credo*, *Sanctus*, *Agnus*, etc...

C'est encore à la schola, si elle est assez exercée, que reviendra aux jours de grande fête l'exécution de quelques morceaux de polyphonie, à l'offertoire par exemple, ou pendant la communion des fidèles. On veillera cependant à ne pas priver la foule de sa part. La messe n'est pas un concert, elle n'est pas une audition. Elle est la prière, le sacrifice, l'offrande, le repas de tous les fidèles, de tous les membres de la communauté chrétienne.

Exercices nécessaires. — Inutile de dire que pour former les fidèles à l'exécution des chants de la messe, comme d'ailleurs à celle des vêpres, il faudra les multiplier. La Semaine de la Messe qui doit se célébrer dans chaque paroisse du diocèse sera

l'occasion heureuse des premiers essais. Mais il faudra y revenir. Les fidèles se fatigueraient vite de chants trop timides ou trop languissants. Ce sera le rôle des curés de maintenir la flamme et de l'attiser sans cesse. Ils n'hésiteront pas à donner à la paroisse entière, à quelques moments bien choisis, par exemple à l'issue des offices du dimanche, des répétitions courtes et vivantes (cinq à dix minutes au plus : le temps de répéter une pièce mal chantée, d'apprendre un morceau pour renouveler peu à peu le répertoire, ou simplement corriger une articulation trop molle, des émissions de voix insuffisantes ou trop timides).

On ne manquera pas de demander aux maîtres et maîtresses de nos écoles libres d'exercer sérieusement leurs enfants à la parfaite exécution des chants du commun de la messe. Avec nos militants d'Action catholique auxquels nous adressons un fervent appel, nos enfants seront les meilleurs entraîneurs pour le chant de la foule.

A la messe chantée, on se conformera aux mouvements du chœur.

Attitude des fidèles. — Il importe qu'elle soit la même pour tous. Il importe qu'elle varie avec les divers instants de la liturgie. Les mouvements de l'assistance sont, de sa part, signe de participation vivante et active au saint Sacrifice. Exécutés avec ensemble, ils marquent la communauté des âmes, l'accord parfait, et exprimé, par tous, des intentions et des cœurs.

A la messe non chantée, on se tiendra à genoux pendant les prières du bas de l'autel, debout depuis l'introït jusqu'à l'épître, assis depuis l'épître jusqu'à l'évangile, debout pendant l'évangile, assis depuis la fin de la lecture de l'offertoire. On se relèvera au *Per omnia seculorum* qui précède la préface, pour s'agenouiller à partir de la fin du *Sanctus* jusqu'au *Pater*. Au *Pater*, debout jusqu'après l'*Agnus Dei*; et à genoux ensuite jusqu'aux dernières oraisons pendant lesquelles on se tient debout. Puis de nouveau à genoux pour la bénédiction et debout pendant le dernier évangile.

Durée de la messe. — La durée de la grand'messe ne doit guerre dépasser une heure, tout compris. A cet effet, on commencera à l'heure et le sermon ne durera pas plus de quinze à dix-huit minutes, les annonces comprises; nous autorisons les curés à remplacer par l'affichage les publications de mariage dans toutes les paroisses de deux mille habitants au moins. (Cet affichage est d'une semaine entière, deux dimanches compris.) De même, nous demandons qu'on supprime les prières qui se font généralement avant le sermon. Elles font double emploi avec les mémentos des vivants et des morts et tendent à faire

croire aux fidèles que la messe n'est pas une prière. On se contentera donc d'énumérer les intentions que l'on doit ou que l'on veut recommander aux fidèles, et l'on ajoutera la formule suivante ou toute autre semblable : « Nous vous demandons, mes frères, de prier tout spécialement pendant la sainte messe à ces intentions. Vous vous unirez particulièrement au prêtre au mémento des vivants et au mémento des défunts pour les recommander à Dieu. »

Les prêtres auront à cœur de varier leurs expressions, afin de ne pas endormir progressivement l'attention de leurs paroissiens.

Que les annonces (comme d'ailleurs les sermons) soient bien préparées : c'est le seul moyen de faire qu'elles soient brèves, complètes, vivantes, efficaces.

Messes des morts et messes de mariage. — Un gros effort sera fait pour les rendre vivantes et intelligibles à ceux qui y assistent. Qu'on n'oublie pas que ce ne sont pas toujours des habitués, et que nous n'avons pas le droit de laisser passer occasion si belle de les initier dans la mesure du possible aux beautés de la liturgie. Un bon moyen sera de déposer sur les chaises ou sur les bancs des livrets permettant de suivre la sainte messe. On ne s'en contentera pas. Mais autant que possible on se fera aider par un autre prêtre et on s'appliquera à parsemer la célébration de la messe de quelques indications brèves, précises, senties, qui éclaireront l'assistance et lui permettront de faire sienne la prière de l'Église. Sous peu, nous espérons pouvoir mettre à la disposition de nos prêtres l'essai d'un de leurs confrères. Là encore il sera bon de varier les formules.

Dispense du jeûne eucharistique. — Pour faciliter aux meilleurs chrétiens l'assistance à la grand'messe et rendre ainsi celle-ci plus vivante et plus chantante, nous avons demandé au Saint-Père un indult qui leur permettra de communier après avoir pris quelque nourriture sous forme de boisson non alcoolisée (lait, café, chocolat...) à n'importe quelle heure s'ils habitent à une distance de trois kilomètres environ. Ces dispenses ne peuvent être utilisées que les dimanches et jours de fête d'obligation. Nous publions cet indult ci-dessous avec un autre qui intéresse certaines catégories de fidèles.

Enfants de chœur. — On veillera de très près à leur formation spirituelle et liturgique, comme à la correction de leur prononciation et au recueillement de leurs attitudes.

Messes en plein air. — On a quelque tendance à les multiplier inconsidérément. Le recueillement n'y gagne pas; le respect dû au sacrifice non plus. Nous nous réservons de juger chaque cas en particulier. Et déjà nous rappelons qu'une fête sportive,

jaciste ou jociste, n'oblige pas nécessairement à la messe en plein air. Celle-ci ne s'impose vraiment que lorsque l'église est trop petite pour contenir la foule. L'église est le lieu *normal* où nous offrons à la Trinité le culte social qui lui est dû.

Messe vivante et messe vécue. Apostolat de la Prière et Croisade eucharistique. — Tous les moyens qui viennent d'être indiqués ont pour but de rendre la messe plus *vivante* par la participation de tous les fidèles qui y assistent à la prière et à l'offrande du célébrant.

Ils doivent aboutir, de plus, à faire que la messe soit *vécue*. La messe ne doit pas, en effet, être un acte séparé du reste de l'existence; elle engage la vie, elle en est l'hommage offert par le chrétien uni à l'Église, par, avec et dans le Christ-Médiateur, à la gloire du Père dans l'unité du Saint-Esprit : *per ipsum et cum ipso et in ipso*... Notre vie tout entière ne doit donc être qu'une messe continuelle grâce à l'offrande toujours renouvelée de nos mérites et de nos sacrifices de tous les instants, soudée à l'offrande de la divine victime.

Qui ne voit, à cet égard, l'immense avantage de l'Apostolat de la Prière et de la Croisade eucharistique ? En développant dans leurs membres la spiritualité de l'offrande, en même temps qu'une intense piété eucharistique, ces deux associations si précieuses aident le chrétien à rattacher l'offrande de toute sa vie au mystère de nos autels : « Cœur Sacré de Jésus, je vous offre par le Cœur Immaculée de Marie les prières, les actions et les souffrances de cette journée en réparation de nos offenses et à toutes les intentions pour lesquelles vous vous immolez continuellement sur l'autel. »

Les Missionnaires de la messe et MM. les Curés ne manqueront donc pas de profiter de l'Année de la Messe pour animer leurs groupes de Croisade et de l'Apostolat de la Prière et pour en multiplier les adhérents.

Chant des vêpres. — On a tendance maintenant à proposer aux fidèles des vêpres en français. Ainsi que le dit très bien le P. Roguet dans *France catholique* du 15 août dernier, « il n'y a pas de vêpres en français. Car l'office divin de l'Église n'existe qu'en latin ». Sans doute, ces adaptations ne sont pas sans intérêt, et elles peuvent rendre service de temps en temps pour introduire quelque variété dans nos offices du soir et stimuler l'attention des fidèles. Mais, dit encore le P. Roguet, « cette paraliturgie ne doit pas singer la liturgie. Si nous remplaçons les vêpres par autre chose, — qui y ressemble, — nous nous garderons de les faire célébrer par un officiant en chape, escorté d'acolytes, comme si c'étaient des vêpres proprement dites.

D'autant plus que la traduction littérale des psaumes et l'exécution de cette traduction sur des formules de psalmodie grégorienne sont choses à peu près impraticables... ».

Nous souhaitons, pour notre part, que nos curés ne soient pas nombreux qui aient besoin de recourir à cet expédient, et nous nous réservons de les y autoriser. En y recourant, on se donnera pour but d'amener les fidèles à l'intelligence des vêpres elles-mêmes.

Nous croyons, en effet, que la meilleure solution du problème est ailleurs. Avant tout, elle exige qu'on éclaire les fidèles et qu'on les invite à chanter! Qu'on leur rende le sens de la louange divine, qu'on leur montre que les vêpres répondent à ce besoin et permettent de s'acquitter de ce devoir; qu'on leur explique peu à peu (pas le même dimanche à la fois) le sens général de chaque psaume, de tel verset plus significatif et plus parlant, qu'on s'attache à le leur faire savourer, qu'on s'ingénie enfin à les faire chanter avec une ferveur, un enthousiasme que le prêtre aura à cœur de posséder lui-même et de développer en soi pour pouvoir les communiquer, et je crois que nos bons chrétiens se feront moins prier et prendront plus de goût à la sanctification intégrale du dimanche.

Trop souvent on s'est contenté de leur imposer les vêpres sans leur en ouvrir le sens et sans les aider à les vivre. Nos chrétiens, et ils ont raison, veulent savoir pourquoi, ils veulent savoir comment bien chanter les vêpres. Là où ils ont compris, les résultats sont très consolants. Le jour de l'Assomption, je célébrais les vêpres pontificales dans la cathédrale de Luçon. Toute l'église chantait. C'était magnifique, et j'ose croire que tous en étaient édifiés et heureux.

Nous le disons en manière de conclusion. Il y a dans le problème que nous avons à résoudre cette année beaucoup plus qu'une question de méthode ou de procédés, il y a une question d'âme. « *Da mihi amantem et sentit quod dico*, s'écriait saint Augustin. Donnez-moi quelqu'un qui aime et il comprend ce que je dis. » Seigneur, donnez-nous, donnez à nos paroisses de Vendée des saints, des saints qui soient des animateurs, et nos paroisses se sentiront bientôt une âme nouvelle. La partie sera gagnée! Le programme que nous nous sommes tracé aura reçu sa réalisation :

« Pour une messe vivante,
une année de la messe!

RECOMMANDATION FINALE :

Savoir préparer!
Savoir attendre!
Savoir maintenir!

Préparer l'année de la messe, en créant dans chaque paroisse, dans chaque communauté un climat de sympathie et de prière autour de la grande idée.

Attendre, pour lancer messes dialoguées ou pour éviter la paroisse à chanter, etc..., que la Semaine de la Messe soit venue éveiller les bonnes volontés, pleinement éclairer les esprits.

Savoir maintenir. — La Semaine de la Messe terminée ce sera l'œuvre des curés et des vicaires de maintenir, d'empêcher l'enthousiasme de décliner, de consolider les résultats, en continuant d'instruire, d'exhorter, d'exercer leurs paroissiens à mieux comprendre, à mieux savourer, à mieux dialoguer et à mieux chanter, pour mieux vivre la sainte messe.

Donné à Luçon, en Notre Palais épiscopal, sous Notre seing, le sceau de Nos Armes et le contre-seing de Notre Chancelier, le 15 septembre 1947.

II

Conclusions de la session de Pastorale liturgique du diocèse de Strasbourg

Du 22 au 26 septembre 1947 eut lieu au mont Sainte-Odile une session d'études pastorales, organisée à la demande de S. Exc. Mgr l'évêque de Strasbourg par la commission de Liturgie et de Pastorale du diocèse. Une cinquantaine de prêtres y prirent part. La session était dirigée par les PP. Duployé et Louvel. Elle portait sur La Messe et sa catéchèse. *En voici les principales conclusions telles que les a publiées* Le Bulletin ecclésiastique du diocèse de Strasbourg, *1947, n° 11, pp. 322-326.*

1° La messe est un mystère au sens le plus profond du terme. Il est impossible de capter toute sa réalité mystérieuse dans des concepts humains ou d'en donner une explication définitive et satisfaisante. Le dernier mot sur la messe ne sera jamais dit. Pourtant l'initiation des fidèles à ce mystère est et reste la tâche centrale de la catéchèse chrétienne.

2° Le mystère de la messe est à la fois caché et dévoilé dans son rite et dans son histoire. D'où une double voie d'accès au mystère de la messe, qui s'impose comme une méthode à la catéchèse de la messe.

3° La catéchèse de la messe partira normalement des « phénomènes », c'est-à-dire des signes, gestes, paroles, actions, pour

en faire découvrir par une analyse détaillée le sens et la portée. Ensuite seulement on insérera les richesses découvertes dans une synthèse doctrinale. C'est dire que la catéchèse « liturgique » doit avoir le pas sur la catéchèse « théologique ».

Il n'est par exemple pas indiqué de partir d'une notion abstraite ou *a priori*, comme la notion de sacrifice (comme le faisait l'ancien catéchisme). La messe est un sacrifice *sui generis*. En plus, la notion du sacrifice latreutique est bien plus étrangère aux hommes de notre temps qu'elle ne l'était aux Anciens. Et la messe n'existe pas précisément parce qu'il fallait absolument aux hommes un sacrifice visible pour honorer Dieu, mais parce que le Christ a dit : « Faites ceci en mémoire de moi. »

4° L'autre voie d'accès au mystère de la messe, et de loin la voie principale, est la catéchèse « biblique ». Il faut placer la messe dans le cadre et la perspective de la grande histoire du monde qu'est l'Histoire du Salut, qui comprend l'Ancien Testament, l'Évangile et l'Histoire de l'Église. Au milieu de cette histoire il y a le point précis de départ pour toute catéchèse de la messe : les récits de la Cène. La messe reste inintelligible à qui ne connaît pas la Cène.

Mais la Cène n'est pas un fait isolé, elle est un geste du Christ dans un vaste contexte historique. Elle n'est pas seulement annoncée, préfigurée et préparée par le Christ lui-même (noces de Cana, multiplication des pains, discours de Capharnaüm, paraboles du festin, tous les repas du Christ avant et après la résurrection, etc...), elle est préfigurée et préparée au cours de toute l'Ancienne Alliance et tout particulièrement dans le grand récit de l'Exode : délivrance du joug de l'Égypte, Agneau pascal, traversée du désert, manne, Alliance et Loi, entrée dans la terre promise. Le grand mémorial de cette histoire du salut du peuple élu était la Pâque juive, repas sacrificiel, mémorial des gestes de Dieu pour son peuple, actions de grâces, resserrement de l'Alliance, gage des promesses, etc.

Ce n'est que dans ce vaste contexte historique que nous comprenons le geste du Christ qui célèbre la Cène dans le cadre de la Pâques juive pour substituer à l'ancien rite la célébration nouvelle. Car le Christ en conserve et reprend tous les thèmes majeurs : délivrance et rédemption, nouvelle Alliance dans le sang, nouvelle Loi, nouvelles promesses, etc.

5° Voici donc l'étonnante richesse du mystère de la Cène qui se retrouve dans la messe, qui n'est que la répétition fidèle des gestes du Christ. A la Cène le Christ a anticipé le Sacrifice de la Croix sous la forme liturgique d'un repas sacrificiel. La messe renouvelle la Cène et rend présent le sacrifice du Christ. Elle est simultanément repas et sacrifice, mémorial et annonce, elle est

la fête du nouveau peuple de Dieu, la rencontre de l'homme avec son Dieu, le rassemblement de la Nouvelle Alliance, le banquet nuptial, la célébration de la mort victorieuse du Christ qui a vaincu le péché, le démon et la mort et qui est à présent le Seigneur glorieux.

La messe est le point culminant de l'économie du salut. Elle résume le passé de l'histoire religieuse du monde, en elle se concentrent la révélation du Christ et son action salvifique, elle prépare l'achèvement de la Rédemption et la transfiguration finale de la création.

6° C'est en partant de cette richesse étonnante du mystère eucharistique que la catéchèse fera comprendre ce qu'est et doit être « notre messe ». A chaque messe le Christ non seulement promulgue à nouveau sa Loi nouvelle, la loi de la charité, mais il réalise notre union à lui et à nos frères en communauté de charité. Notre messe est toujours un nouveau départ pour une vie chrétienne plus intense, plus « mystique », plus rayonnante et plus fertile.

7° La catéchèse de la messe ne pourra donc se contenter de la seule explication des prières et des rites qui la composent. On n'a pas prêché la messe quand on a expliqué successivement les diverses parties. Il faudra toujours aller au cœur du mystère : le geste du Christ renouvelé parmi nous. Il faudra revenir encore et encore sur ces grands thèmes : repas et sacrifice sacramental, mémorial et annonce, fête et rassemblement, culte parfait et nouveau départ, union mystique et communauté de charité, action de grâces et offrande, anamnèse et attente de la parousie.

8° Pourtant la catéchèse de la messe doit rester simple. Elle ne doit pas être encombrée de controverses théologiques sur l'essence du sacrifice ni d'explications historiques compliquées. Mais elle doit également se préserver d'un certain infantilisme de langage et surtout de certaines méthodes de popularisation qui risqueraient d'en fausser le sens.

9° Parmi ces conceptions de la messe soit insuffisantes soit franchement erronées contre lesquelles il faut mettre en garde les fidèles nous signalons les suivantes :

a) l'individualisme qui méconnaît le caractère communautaire de la messe (« Ma messe »). La messe est un rassemblement, la prière commune du Peuple de Dieu.

b) L'utilitarisme qui ne voit dans la messe qu'un moyen d'obtenir des grâces soit pour soi soit pour les autres et méconnaît son caractère latreutique. La messe est sacrifice de louange, *sacrificium laudis*, la grande action de grâces que l'Église offre à Dieu avec le Christ et au nom de l'humanité tout entière. La communion n'est pas seulement source de grâces actuelles et

action méritoire, mais renouvellement de notre incorporation au Christ, condition préalable d'une vie chrétienne, achèvement du baptême, préparation à la résurrection glorieuse.

c) Le ritualisme juridique qui ne voit dans la messe qu'un devoir à accomplir, préoccupé surtout à tracer les limites de ce devoir et se dispensant trop souvent de l'avant-messe. La messe est le grand don du Christ, mais il se donne déjà dans sa parole avant de se donner dans sa chair et son sang.

d) Le moralisme qui ne verrait dans la messe qu'une occasion d'offrir à Dieu nos sacrifices personnels, en méconnaissant le caractère mystérieux de la messe.

Elle est le sacrifice sacramentel du Christ.

e) Une autre méconnaissance du but de la messe qui n'y verrait qu'un moyen pour réaliser la présence du Christ afin de pouvoir l'adorer. La messe est l'adoration de Dieu *per ipsum et cum ipso et in ipso.*

10° Quant à la terminologie de notre catéchèse, nous nous efforcerons d'être conformes à l'enseignement de la bonne théologie, d'éviter des formules qui prêtent à des équivoques (ainsi le terme « renouvellement » de la Croix peut prêter à confusion; le sacrifice de la messe est un sacrifice « sacramentel », il contient, mais il ne répète pas le sacrifice de la Croix, qui est unique, il le rend présent). Nous éviterons également certains clichés assez courants, mais qui risquent de pousser la piété des fidèles dans des impasses (ainsi les expressions : « le divin prisonnier du tabernacle », le « Christ caché sous les voiles de l'hostie », « recevoir le petit Jésus », etc., ne sont pas strictement exactes). Nous mettrons bien en lumière la structure de la messe, qui est repas et sacrifice, et non en premier lieu visite à Jésus. En tout cas, ces termes impropres et ces images inexactes, parfois tolérées dans un langage oratoire, ne sauraient être pris comme point de départ de la catéchèse.

11° Notre catéchèse enseignante, soit des enfants, soit des fidèles, eût-elle recouru à toutes les ressources de la pédagogie (images, films, démonstrations pratiques, etc.), reste insuffisante si elle n'aboutit pas à une vraie initiation dans l'action.

Cette initiation se fera avant tout :

a) Par la digne célébration du saint Sacrifice. Les messes bâclées, aux gestes estompés et inintelligibles, coupées de l'assistance soit par la trop grande distance de l'autel, soit par l'isolement individualiste du célébrant, la monotonie quotidienne des messes des morts, sont le grand obstacle à la saine piété eucharistique des fidèles.

b) Par la participation active des fidèles à la messe.

c) Elle exige une familiarité progressive avec le missel de la

part des fidèles. Ce sont les textes et de l'ordinaire et du propre des messes qui contiennent des trésors inépuisables pour alimenter la piété eucharistique des fidèles. Encore serait-il peu utile de mettre le missel complet entre les mains des gens sans leur en ouvrir le sens. Il faut donc multiplier les courtes homélies ou petits sermons mystagogiques qui commentent les textes de la messe et les mettent en rapport avec le mystère qui doit être célébré, tantôt l'évangile ou l'épître; tantôt l'un des cantiques de la messe, introït, graduel, offertoire, communion; tantôt les oraisons. C'est ainsi surtout que les textes de l'avant-messe reprendront leur fonction qui est de préparer au grand mystère.

En plus, l'étude et l'explication des textes des messes des dimanches et fêtes devrait faire partie de la catéchèse scolaire à partir de douze ans, de la catéchèse postscolaire et des adultes, en particulier de nos chorales paroissiales.

12° La catéchèse de la messe présuppose toujours l'effort personnel du prêtre, qui ne doit se lasser de méditer le *mysterium fidei* et doit conserver intact le profond respect dû à ce *mysterium tremendum*.

Le président de la Commission.

BIBLIOGRAPHIE

I

Comptes rendus

F. van der Meer : *Augustinus de Zielzorger.* Een Studie over de praktijk van een Kerkvader. Uitgeverij Het Spectrum, Utrecht-Brussel, 1947, 613 pp.

Ce portrait d'un « curé de paroisse » du début du V^e^ siècle est admirablement réussi. Pas moins de soixante-dix pages de références sont là pour en confirmer l'authenticité. En effet, chaque trait en est justifié avec méticulosité. Une mosaïque de textes, oui, mais composée avec maîtrise et avec art, ce qui ne pouvait se faire que grâce à de multiples connaissances historiques, archéologiques et — au sens le plus large du mot — théologiques. Car, bien entendu, il ne s'agit pas d'un simple enchaînement de citations; ce livre est un récit, un morceau d'histoire, une évocation vivante et réelle de toute une période de l'Église dans toute sa réalité divino-humaine, non moins humaine que divine. L'auteur de ce bel ouvrage, actuellement professeur à l'université de Nimègue, s'est fait connaître déjà par d'autres études de valeur dans le domaine de l'archéologie et de la théologie. Ses nombreux voyages l'ont mis en contact direct avec beaucoup d'endroits vénérables du christianisme primitif. Il est donc assez frappant de voir l'abbé van der Meer manifester ici beaucoup d'admiration pour la stabilité épiscopale de saint Augustin qui ne quittait son cher Hippone qu'à contre-cœur, et encore pour ne pas s'en aller très loin. A propos du fait qu'Augustin ne quitta plus jamais la terre d'Afrique, notons cette phrase : « Il fut un ultramontain — ou dans ce cas un ultramarin — non tant politique que mystique. Pour les deux cours (papale et civile) il laissait volontiers à d'autres le *navigare ad comitatum* ». C'est-à-dire que celui « qui savait si splendidement formuler les prérogatives de la chaire de saint Pierre » n'avait pas le tempérament trop juridique (pp. 23-24).

Donnons une courte analyse de ce livre infiniment riche et abondant. La première partie expose le milieu et l'époque. Sans aucune fausse idéalisation de son sujet, c'est tout simplement captivant et révélateur. Le réalisme de ce fragment d'histoire humaine est très apte à mieux faire comprendre la nature et la réalité de l'Église même. Ce qu'on entend généralement par les « âges d'or de la foi » est probablement une fiction des légendes dorées. En considérant, par exemple, comment la *plebs* très chrétienne se mêlait en certaines occasions à la lutte autour du mouvement donatiste, on se demande si les hérésies de ces temps n'ont pas souvent tiré leur ténacité du fait que les « fidèles » aimaient généralement trop à montrer leurs « dents catholiques » (p. 154). Et pourtant, sur tous ces cœurs à peine arrachés au paganisme et encore si grossiers et indisciplinés, luit déjà la lumière victorieuse de la patience du Christ. Au milieu de cette société insensiblement touchée par la main salvatrice de Dieu, travaillait et se dépensait l'ardent pasteur d'Hippone, profondément conscient du miracle caché auquel il avait à coopérer. Ce miracle, la nouvelle création des âmes par la grâce, l' « édification » de l'Église, l'union des membres à leur Chef, Augustin semble constamment y toucher de près et y puiser son inlassable entrain apostolique et pastoral. Il lui fut malaisé de louvoyer entre la piété, parfois un peu capricieuse, de son petit peuple et les exigences de son idéal chrétien. Sans aucun doute, cet idéal était tout simplement monastique. Avant tout, il en demandait la réalisation à son clergé. A l'adresse des moines qui ne le furent que de nom, il se permit bien quelques plaisanteries à la Rabelais, mais la vie ascétique avait toute sa sympathie et son attention. « La vie est courte, le monde vain : qui est sage, sinon l'homme qui comprend les signes du temps et qui cherche dans un monde sur le point de s'écrouler de tous côtés le haut chemin étroit qui est sûr et le mène dehors. » Voilà le thème et refrain de sa direction spirituelle. Comme Eusèbe de Verceil, Paulin de Nole et Martin de Tours, il organisa parmi ses clercs la *vita communis*. « Dans la cité de Dieu, c'est la masse qui paie les tributs, mais les *continentes* forment l'armée et luttent. » De plus en plus l'ascèse d'Augustin se purifie de ses tares philosophiques. La bienheureuse quiétude des sages païens céda la place à l'acceptation reconnaissante de la grâce de Dieu et à l'humble soumission à sa Parole. Cette vie est par excellence sacramentelle, avec au centre l'Eucharistie, le grand « remède quotidien du corps du Seigneur ». Seuls les pénitents peuvent se contenter d'assister au sacrifice eucharistique. Dans un sermon de jeunesse (*S. Domini in Monte*, 2, 7, 25) se trouve cette remarque intéressante que, dans les Églises de l'Orient, pour la majorité des gens,

l'Eucharistie n'est pas le pain quotidien comme pour les fidèles d'Occident (p. 159). Peut-être qu'ici apparaît un certain manque de largeur de vues concernant certaines pratiques de l'Orient, dont la structure spirituelle est si particulière. Mais déjà la lettre à l'évêque Janvier est d'un esprit tout « œcuménique »; y sont blâmés ceux qui « soulèvent des questions sans fin et ne trouvent bon que ce qu'ils pratiquent eux-mêmes » (1, 3).

C'est la deuxième partie du livre, sur le culte, qui sera d'un intérêt tout spécial pour les lecteurs des cahiers de *La Maison-Dieu*. L'auteur cite le début de la première des deux lettres à Janvier qui sont d'une importance capitale en cette matière : « Il faut d'abord que vous reteniez comme point principal de cette question que Notre-Seigneur Jésus-Christ, comme il le dit dans son Évangile, nous a imposé un joug fort doux, un fardeau léger. En effet, il a lié entre eux les membres de son nouveau peuple par des sacrements dont le nombre est fort petit, l'observation facile et la signification merveilleuse, tels que le baptême donné au nom de la Sainte Trinité, la communion à son Corps et à son Sang », etc. Abolies sont les prescriptions de la Loi « qui pesaient sur le peuple de l'ancienne Alliance à cause de son état de servitude ». « Quant à celles qui n'ont pas été écrites, que nous conservons par tradition et qui sont observées par toute la terre, nous devons croire qu'elles ont été recommandées et établies par les apôtres ou par les conciles généraux dont l'autorité est si utile au salut de l'Église. Ce sont la Passion de Notre-Seigneur, sa Résurrection, son Ascension, la descente du Saint-Esprit et autres choses semblables solennellement célébrées chaque année et généralement observées dans toute l'Église. » — Les rites chrétiens se distinguent donc par leur simplicité et sobriété, ils ne sont pas trop nombreux. Ils doivent souligner la liberté des enfants de Dieu et leur mutuelle union. Le *sacramentum* est une réalité encore peu définie chez saint Augustin. Les fêtes du calendrier autant que le signe de la croix, le sel, les exorcismes, le carême, l'*Oraison dominicale* sont tous appelés *sacramenta*, signes mystérieux mais suggestifs de notre salut, d'une réalité invisible : ils sont des « paroles visibles » *ad informationes mysticas*. Sont encore *sacramenta* les figures et allégories de la Bible, les symboles fournis par la nature. Les sacrements du culte, peu nombreux ceux-là, afin que la liberté chrétienne ne soit pas entravée, sont en rapport intime avec la Parole; leur caractère de signe joue un grand rôle dans l'édification de l'Église. Ils rendent visible la communauté; l'unité de l'Église en dépend. La *societas sacramentorum* apparaît comme une condition nécessaire de la sanctification. La catéchèse mystagogique augustinienne se résume en la communion sacramen-

telle avec le Christ par laquelle nous constituons tous un seul Corps. Moins accentuée, remarque l'abbé van der Meer, est chez lui l'idée de la participation au Seigneur crucifié, ressuscité et glorifié.

L'année liturgique n'était pas encore très différenciée. Le *sacramentum* pascal fut le pôle fixe, mystérieusement déterminé par les nombres sacrés des Écritures et par le cours du soleil et de la lune. Noël n'est pas ainsi un sacrement-mystère, c'est un jour simplement commémoratif où on se souvient de la naissance du Seigneur. L'Épiphanie n'est qu'un pendant à la fête de Noël (ainsi croit saint Augustin), c'est une « étoile surgie de l'Orient », qu'on célèbre avec les Orientaux « pour l'unité des Églises ». C'est pourquoi les donatistes, ces révoltés contre l'unité, qui croient que la vraie Église se limite à l'Afrique seule, ne la célèbrent pas. Les deux fêtes appartiennent à la série des *natalia*, les jours de mémoire des martyrs, et qui dans la lettre à Janvier sont considérés comme accessoires et locaux (p. 258).

Une pratique liturgique fort sobre se révèle à travers les écrits augustiniens, sans formalisme. Rien de poétique dans son appréciation des formes du culte. « Les phrases que nous avons coutume de nous dire en sortant des vêpres à Solesmes ou après une grand'messe palestrinienne dans le dôme de Faenza n'ont pas de place dans son œuvre ni dans son temps » (p. 284).

Pour le chant populaire, il veut bien rompre une lance pour parer aux reproches des donatistes qui disent qu'on chante trop sobrement dans les églises catholiques. Il le juge « utile et propre à exciter la piété dans les âmes et à les enflammer du feu de l'amour divin ». Dans la jeunesse d'Augustin, le chant dans la cathédrale de Milan avait été un grand événement : « Que de larmes j'ai versées en entendant Vos hymnes et cantiques, vivement ému par les voix suaves de Votre Église. Pendant que ces accords se répandaient dans mon oreille, Votre vérité se distillait dans mon cœur,... mes larmes coulaient en abondance et avec elles je me trouvais bien (*Conf.*, 9, 6, 14). Il a cependant des moments où il redoute cette séductnion : « J'hésite entre le danger du plaisir et l'expérience de l'utilité, mais je suis plutôt enclin, sans rien décider de définitif, à maintenir dans l'Église l'usage du chant, dans l'espoir que le charme de l'oreille élèvera les cœurs encore faibles jusqu'aux mouvements de la piété. » Personnellement il voudrait bien, somme toute, imiter l'évêque d'Alexandrie, saint Athanase, qui faisait moduler les psaumes « avec une inflexion de voix si peu sensible que c'était plutôt une lecture qu'un chant » (*Conf.*, 10, 33, 50). Il y a surtout le chant sans paroles, la *jubilatio*, le cri du cœur « produisant ce que la parole ne peut exprimer ». C'est comme ceux qui chantent pen-

dant la moisson ou pendant la vendange et « qui tout à coup se trouvent comme tellement remplis par l'excès de joie qu'ils ne peuvent plus le dire en paroles : renonçant aux mots et aux syllabes ils s'abandonnent au *sonum jubilationis* » (in Ps. xxxii, 2, 8). La beauté est transcendante, l'expression artistique n'est qu'une apparence suspecte. L'Église de Dieu s'adapte cependant à la capacité d'assimilation d'un chacun.

Il faut noter aussi dans ce livre un court paragraphe sur la Bible et la liturgie (p. 301-305). Pour Augustin le Sacrement et la Parole constituaient une unité indissoluble. « On peut dire que pendant la célébration eucharistique aussi bien que dans les services du soir il ne faisait jamais autre chose qu'expliquer les Écritures. » Sous le voile sublime du symbole, la Parole de Dieu nous est donnée en nourriture et dans les sacrements et dans les saints Livres. Dans les rites principaux de l'*initiatio christiana* l'auteur nous montre comment dans ces temps la parole et le sacrement se compénétraient mutuellement. Le rôle psychologico-spirituel du symbolisme dans sa puissance d'élever l'âme au-dessus des apparences créées apparaît ici comme proprement « sacramentel » et liturgique. Le paragraphe sur la Nuit pascale (pp., 318-334) est sous ce rapport fort suggestif. Ce deuxième chapitre sur le culte se termine par une reconstruction très vivante d'un service eucharistique dominical. L'éloge adressé à cette œuvre, selon lequel elle serait le meilleur ouvrage paru aux Pays-Bas dans ce siècle, s'y justifie particulièrement.

Le troisième chapitre est consacré à la prédication augustinienne. « Comment prêchait Augustin ? Pour le dire brièvement : selon la Bible. » Toujours de nouveau expliquer les saints Livres et ainsi édifier et convertir. Et cela il le faisait sans système, *ex pectore*, avec un mépris étonnant de toutes les règles de la rhétorique, dans un contact vivant avec l'auditoire qui réagissait souvent spontanément et parfois bruyamment. Son sermon créait une atmosphère d'intimité où la Parole sacrée unissait prédicateur et fidèles dans une bienfaisante communion réciproque. C'était toujours la plénitude devenue communicative par la charité. « Il ne songeait pas à vivre pour lui-même d'une gnose élevée et à prêcher à son peuple un catholicisme vulgaire. » Et c'est pourquoi aussi il trouvait si facilement le ton qui frappait les esprits les plus rustres et pénétrait les cœurs les plus endurcis. Quant à son exégèse, « lorsqu'il les touche, les textes s'ouvrent comme les fleurs au soleil du matin. Et lorsque les textes le touchent, ils jaillissent en lui comme des sources de vie ». La moindre association verbale lui suffit pour donner la vie à un texte souvent bien éloigné; pour lui, toute la forêt des Écritures n'exhale qu'une parole : « la Parole ». Les pages con-

sacrées à ce sujet sont d'un intérêt tout spécial, tout comme, d'ailleurs, à plusieurs endroits, l'auteur parle avec pénétration de la fonction allégorique et symbolique. Elle occupe une place très naturelle dans la gnoséologie augustinienne, selon laquelle seul le Maître intérieur enseigne toute vérité ; dans ce domaine, l'homme ne peut rien transmettre, mais seulement suggérer. Cette conception donne aussi une note de modestie et d'humilité à la prédication d'Augustin : « Nous prêchons, mais c'est Dieu qui instruit. » C'est également le secret de sa catéchèse. Pas de considérations abstraites, mais il s'agit de dégager l'histoire du salut de son voile scripturaire pour qu'elle brille de son propre éclat, de cette lumière de l'amour avec lequel Dieu a aimé le monde.

Le quatrième et dernier chapitre traite de l'attitude d'Augustin envers les dévotions populaires. Les pages sur le culte des martyrs confirme encore une fois l'impression qui se dégage du livre entier : qu'on a ici affaire à un connaisseur hors de pair de l'antiquité chrétienne. Quant au culte de la Vierge, « aussi longtemps que les évêques discutaient sur la nature humaine du Christ, celle dont il avait pris la chair restait dans l'ombre ». Mais déjà dans la tradition des docteurs, à laquelle se joint aussi Augustin, germent les fleurs qui dans le jardin médiéval s'épanouiront avec tant de splendeur. Avec une grande finesse le docteur africain savait stigmatiser les abus dans la vénération des saints, sans cacher d'autre part son estime pour tout ce qu'il y a de justifié et de noble dans ces formes de piété populaire. Il admettait plus malaisément les usages des repas funèbres qui prêtaient si communément occasion à l'idolâtrie et à la débauche. Intéressants sont les paragraphes qui y sont consacrés, car ils révèlent encore une fois la grande délicatesse et le sens de la discrétion chez l'évêque d'Hippone qui, malgré les excès fréquents à l'occasion de ces *memoriae*, respectait jusqu'à la dernière limite le « sentiment religieux » de son peuple. Chez lui, la force de la prédication allait toujours de pair avec la crainte d'éteindre la mèche qui fume encore. Ce réalisme dans l'activité pastorale d'Augustin, c'est ce qu'il y a peut-être de plus précieux à retenir de cette biographie unique dans son genre. Les derniers paragraphes en sont une nouvelle preuve, qui nous montrent Augustin prenant position envers les différents faits réputés miraculeux. Pour les trop crédules aussi bien que pour les incrédules, qui, figés dans leur rationalisme, ne peuvent admettre aucune intervention extraordinaire dans le cours des choses naturelles, ce tableau sera utile et instructif. Tout cela est de nouveau exposé par notre auteur d'une façon vivante et avec un jugement nuancé et sûr. D'ailleurs, Augustin restait un

fils de son époque, chez qui l'esprit critique n'était pas très développé. L'auteur montre suffisamment comment le christianisme d'alors était encore en train de se dégager lentement des restes déchus d'un milieu païen et superstitieux; on vivait encore pour une grande part dans la vieille conception du monde. Mais l'incertitude et l'angoisse qui s'y rattachaient jadis avaient disparu et avaient laissé place à la confiance dans le Christ victorieux des puissances obscures. Augustin ne se lassait pas de prêcher cette victoire et cette nouveauté de vie, « avec cette tendresse communicative qui le rendait irrésistible » (p. 498). Ceux qui l'écoutaient comprenaient bien son langage, encore compréhensible aussi pour nous, « car ce n'est que l'écho de la Voix qui prononça les paroles de la vie éternelle ».

Nous venons de citer les derniers mots de l'épilogue d'une trentaine de pages, lequel nous renonçons à résumer à cause de sa richesse. Ce qui est si remarquable dans ce livre, c'est qu'il ne concentre pas notre attention uniquement sur un homme, tout grand qu'il fût, ni sur son milieu, mais qu'une autre réalité surtout s'y révèle d'une façon saisissante et magnifique : l'Église. Il arrive ici un peu, comme l'auteur le dit quelque part (p. 175) de saint Augustin à propos de sa mère : « Lorsqu'il disait de sa mère qu'elle avait beaucoup plus souffert en l'enfantant spirituellement que charnellement, *il vit sans doute derrière la figure de Monique cette autre figure maternelle, l'Église.* » En effet, cette œuvre, écrite avec tant d'amour, à certains endroits aussi avec tant d'humour, mais surtout avec une solide érudition, a réussi à nous montrer un Augustin au-dessus de tout augustinisme, sous un aspect encore trop peu connu. L'avoir montré non seulement comme pasteur d'un diocèse, mais plus particulièrement comme pasteur d'âmes, et cela d'une façon si étonnamment réelle et vivante, voilà le mérite de ce grand livre qui pourrait bien devenir classique. Nous aurions dû citer plusieurs passages au cours de cet exposé, pour relever tant soit peu l'étonnante fraîcheur de cet ouvrage. Mais puisqu'une traduction en est prévue, nous nous contenterons ici, bien insatisfaits de notre tâche, de ces lignes qui ne sont guère que des « tangentes ».

D. Th. S.

Dom J. Leclercq, O.S.B. : *Pierre le Vénérable*, Éd. de Fontenelle, abbaye Saint-Wandrille, 1946; coll. « Figures monastiques », 390 pp. (4 × 22).

La discrète figure du correspondant de saint Bernard, dont l'auteur nous montre à quel point il fut son ami, disparaissait

un peu dans le rayonnement du grand Abbé de Clairvaux. Dom Leclercq ne se contente pas de nous la restituer, attachante autant qu'imposante, toute de calme et d'équilibre, vrai modèle de discrétion bénédictine; il nous restitue son milieu spirituel, ce Cluny dont il vit l'apogée. Si trop souvent saint Bernard éclipse tous ses contemporains, Cîteaux n'a-t-il pas fait tort à Cluny ? Les deux conceptions de la vie monastique diffèrent, certes, mais Cluny ne fut pas sans raison appelé un « promenoir d'anges ». L'auteur, dès longtemps familier avec les XI^e-XII^e siècles monastiques, qu'il semble s'être donné pour tâche de nous restituer, dessine avec amour les lignes maîtresses de l'idéal clunisien. Il ne se réduit pas à la liturgie, mais la liturgie l'imprègne profondément, et la théologie dont Pierre le Vénérable est un maître exprime une contemplation nourrie de l'Écriture et des Pères ruminés dans la liturgie et dans la *lectio divina* qui la prolonge (pp. 230, 259, 317, etc.). Le grand Abbé, d'ailleurs, a donné des gages de son zèle pour l'œuvre de Dieu : règlements, compositions (pp. 223, 293, 305), dont l'office de la Transfiguration que l'auteur publie en appendice[1]. Dom Leclercq, à plusieurs reprises, d'un trait discret, indique qu'il défend une thèse : celle de l'existence d'une théologie monastique que les disputes des écoles ont fait oublier, mais qui, durant plusieurs siècles, a soutenu la contemplation de générations de moines.

> Le monachisme a maintenu la tradition en copiant, en lisant, en expliquant les ouvrages des Pères... Mais il l'a fait aussi, surtout même, peut-être, en *vivant* de ce que ces livres contenaient. Il y a là un procédé de transmission qu'on peut dire expérimental. Au milieu de l'effervescence de la théologie scolaire... les abbayes restaient comme des conservatoires des grandes idées chrétiennes; grâce à la pratique du culte et à la fréquentation des écrits patristiques, on s'y maintenait en contact avec les fondements du dogme. Ce que l'épiscopat, en vertu du charisme de la tradition apostolique est pour la foi chrétienne, on peut dire que, toutes proportions gardées, le monachisme l'a été pour la science chrétienne (pp. 266-267).

C'est là un rôle, plus nécessaire que jamais, dans la vie présente de l'Église. Tandis que les problèmes que posent, sans cesse plus aigus et plus difficiles, le monde et l'histoire exigent la présence et le labeur de théologiens, maîtres des techniques les plus diverses et les plus affinées, l'Église, la grande contemplative à laquelle l'Esprit répète incessamment la Parole de vie, a besoin de contemplatifs qui, sans se mêler aux discussions théologiques, maintiennent en elle le sens de la contemplation désin-

1. Il est dommage qu'il n'ait pas reproduit intégralement tous les textes : qui a sous la main la collection de Mone ?

téressée de la vérité divine et s'assimilent à loisir l'héritage des siècles chrétiens. Et c'est à cette source que s'abreuve de préférence la catéchèse. Tout pasteur, dans son office de prédicateur, aura profit à fréquenter le Docteur de Cluny, Pierre le Vénérable.

I.-H. Dalmais.

Augustin Bea, S. J. : *Le Nouveau Psautier latin*, Paris, Desclée De Brouwer, 1947.

Nous avons été sans doute un des premiers à saluer ici même (dans un article consacré au Bréviaire et à la vie spirituelle du clergé) l'initiative par laquelle le Souverain Pontife avait voulu doter l'Église latine d'une nouvelle traduction du psautier, faite directement sur le texte original. Depuis lors, *La Maison-Dieu* a publié différents articles sur le travail produit par l'Institut Biblique pour répondre à ce désir. La liberté avec laquelle les rédacteurs de la présente revue ont la faculté d'y exprimer leur sentiment nous permettra de dire, après bien des mois passés, que, personnellement, nous nous sentions très loin d'être d'accord avec plus d'un de ces articles. Ils exprimaient généralement une réaction première, devant un texte entièrement neuf, d'hommes nourris dans une tradition qu'ils savaient plus que millénaire, mais surtout pénétrés d'un texte vénérable, lié aux souvenirs les plus chers de leur vie cléricale. Dans ces conditions, il n'y a pas lieu d'être surpris que cette réaction ait été si généralement défavorable, exception faite pour quelques-uns (notamment l'article si nuancé du R. P. A.-M. Dubarle). Pour notre part, nous avions toujours pensé qu'il y avait là bien des jugements qui demanderaient mainte revision — voire que la simple accoutumance à la nouveauté rendrait peut-être bientôt simplement insoutenables.

Par la suite, les études critiques se sont accumulées dans les différentes revues, savantes ou non, susceptibles d'être intéressées par la publication en cause. Bien des mises au point s'y sont faites, progressivement et comme spontanément, de ces jugements de la première heure qui ne pouvaient évidemment pas se maintenir tels quels à quelque distance. On ne peut faire entrer ici en ligne de compte tout ce qui s'est imprimé à ce sujet. Mais nous croyons avoir lu et médité la plupart des études auxquelles la compétence de leurs auteurs peut assurer quelque autorité. Le R. P. Bea, dans la préface du présent livre, nous assure qu'elles « ont parlé de la nouvelle version, d'une manière favorable dans l'ensemble, bien que certaines, comme il était à pré-

voir, aient exprimé çà et là des opinions différentes de celles des traducteurs ou des critiques sur telle traduction ou sur telle phrase ». Il n'est pas douteux, certes, que l'ensemble de ces recensions présente (pour les raisons que nous avons dites) une vue des choses singulièrement plus équilibrée que la gerbe de réactions spontanées colligée dès la première heure pour *La Maison-Dieu*. Cependant, on ne peut le nier, la phrase que nous venons de citer reflète un optimisme qu'il est difficile de partager sans réserve quand on a pris connaissance d'une bibliographie qui ne s'arrête pas à la liste dressée par le P. Bea lui-même.

Nous ne rappellerons que trois des études les plus fouillées qui aient été produites à cette occasion, celle de Dom Aelred Watkin dans la *Downside Review* d'octobre 1946, le petit volume de Rasi (acrostiche, sauf erreur, des nom et qualité d'un Jésuite fort érudit d'Extrême-Orient), enfin les articles de Christine Mohrmann parus dans *Vigiliae Christianae* d'avril et de juillet 1947. Ces seuls travaux formulent, des points de vue les plus différents, des critiques auxquelles il est malaisé de n'attribuer que le caractère secondaire et en quelque sorte marginal que le P. Bea semble accorder aux critiques sérieuses de la version nouvelle. Le premier se borne à poser certains problèmes capitaux qu'on ne peut ni évacuer ni tourner. Les deux autres, avec une modération et une sagacité scientifique incontestables, font, en des domaines très différents, des objections positives qu'on peut encore moins mépriser à la réalisation actuelle du grand œuvre demandé par le pape.

Il est regrettable que le P. Bea n'ait pu, pour écrire son petit livre, tenir compte des articles de Mlle Mohrmann qui, nous semble-t-il, vont droit au point le plus critique[1]. Mais on comprend mal qu'il paraisse volontairement ignorer les remarques de son confrère auquel nous avons fait allusion. Quoi qu'il en soit, et nonobstant ces regrets, son petit livre est un témoignage des plus précieux et qui s'imposait. Le fort comme le faible de la traduction en question en sortent éclairés de lumières que lui seul pouvait nous donner et dont il faut chaleureusement le remercier. Dorénavant, l'examen du nouveau psautier ne sera pas réduit à l'appréciation, nécessairement plus ou moins entachée de subjectivité, d'un effet dont on ignore les causes : ces causes sont là, loyalement (*candidly*, diraient les Anglais) posées devant nous. Les critiques peuvent donc devenir elles-mêmes vraiment sympathiques à l'œuvre faite et, par là même, effectivement constructives.

1. Le premier a paru alors que l'édition française de son livre devait être déjà à la composition.

Cependant il y a une difficulté préjudicielle dont il faudrait déblayer le terrain. La préface de la seconde édition du présent psautier incitait aux critiques dans les termes les plus encourageants. Disons mieux, elle en exprimait un désir positif et se promettait d'en tirer tout le parti possible en vue d'une édition définitive. Nous ne pouvons mieux faire que la citer. Remerciant ceux qui avaient critiqué déjà la première édition, elle ajoutait : « Ipsos et ceteros omnes, qui hoc libro utentur, enixe rogamus, ut in posterum quoque monere nos ne dedignentur, si quid mutandum vel emendandum censuerint, sive in notis exegeticis et criticis sive etiam in ipsa Psalmorum translatione. » La préface du livre du P. Bea que nous recensons aujourd'hui, disons-le tout de suite, parle sur un tout autre ton : « A des critiques trop préoccupés de leurs propres idées, il suffira de rappeler que, au-dessus de toute discussion, plane l'autorité suprême du Souverain Pontife dont la sollicitude paternelle a voulu et ordonné qu'on traduisît à nouveau les psaumes. » La suite, par ailleurs, parle d' « aider tous les lecteurs à mieux comprendre et goûter davantage les psaumes dans leur forme nouvelle ». Plus n'est question de modifications qui pourraient être apportées au texte en cause avant son approbation et sa canonisation par l'autorité.

Comment interpréter cette divergence évidente ? Doit-on croire que la préface du texte officiellement publié par l'Institut Biblique continue à représenter le désir du Souverain Pontife ou de ceux qui le représentent légitimement, cependant que les paroles dont le P. Bea prend la responsabilité personnelle n'engagent que lui ? Ou faut-il supposer qu'une décision de l'autorité serait survenue entre temps, de sorte que le texte actuel s'imposerait *ne varietur* à l'acceptation filiale des catholiques ?

Il paraît difficile de supposer qu'une décision de ce genre, imposant évidemment la soumission docile de tous, soit portée à la connaissance du monde catholique d'une façon aussi indirecte. Quand Rome parle, elle a l'habitude de le faire de façon que nul ne se méprenne.

Mais alors, les paroles de l'éminent recteur de l'Institut Biblique semblent envelopper une équivoque que tous lui seraient respectueusement reconnaissants de dissiper. Sauf la réserve que nous venons de formuler, l'autorité du Souverain Pontife ne couvre jusqu'ici rien d'autre que : 1° *directement*, les principes posés par le *Motu proprio : In quotidianis precibus*; 2° *indirectement*, la présentation au monde catholique, comme un texte appelant de lui-même les critiques, de la réalisation actuellement fournie à ces principes par l'Institut, d'ailleurs hautement respectable et universellement respecté, qu'il en avait chargé. Ceux donc qui, en vertu des termes mêmes du document dont le pape

a daigné approuver la publication, et en y appliquant les principes qu'il avait lui-même imposés, formulent des critiques mesurées et sans nul parti pris ne sauraient être accusés, fût-ce indirectement, d'aucune insoumission à l'autorité suprême. Ils ne font rien d'autre, au contraire, que s'inspirer du désir de satisfaire conjointement aux exigences de la piété et à celles de l'esprit scientifique telles que le document pontifical les exprime et les rapproche si heureusement. Alors pourquoi cette différence, si saillante, entre le ton du P. Bea parlant en son nom propre, dans un ouvrage paru sous sa seule responsabilité, et le ton des seuls documents officiels que l'Église ait jusqu'ici, en ce domaine, revêtus de son autorité ?

Le signataire de ces lignes a été longtemps sensible aux défauts de la version hiéronymienne. Cependant, aussi longtemps que l'Église lui en imposait la récitation, il n'a pas éprouvé la moindre difficulté à s'y soumettre. Si l'Église lui impose demain la nouvelle version telle quelle, il s'y soumettra non seulement aussi facilement, mais plus facilement encore, car, la suite de cet article le montrera, il n'hésite pas à penser que le travail actuellement discuté présente déjà trop d'avantages pour qu'il ne l'emporte pas sur un maintien du *statu quo*. Mais tant que l'Église n'a pas tranché, tant qu'elle sollicite au contraire les avis de ses fils sur un travail dont nous ne voyons nulle part qu'elle ait endossé la responsabilité définitive, nous ne voyons pas non plus comment l'obéissance à son chef terrestre peut interdire une application des principes qu'il énonce, appelée par ceux-là mêmes qu'il couvre de son autorité. C'est dans cet esprit que nous voudrions présenter ici au R. P. Bea, avec tout le respect que commande son caractère, l'œuvre savante qu'il a derrière lui, la confiance dont l'honore à juste titre le Pontife régnant dont nous ne souhaitons qu'être le fils le plus déférent, quelques remarques suscitées par son propre livre. Nous croyons que tout lecteur impartial, à commencer par le P. Bea lui-même, se persuadera sans peine qu'elles ne visent qu'à promouvoir la plus parfaite réalisation des vœux les plus chers du cœur sacerdotal de Pie XII : donner aux clercs de la sainte Église un psautier qui leur permette de prier aussi bien que possible, non seulement *in spiritu*, mais encore *in mente*, selon la lettre même de la Parole divine.

*
* *

Nous ne croyons pas possible d'exprimer exactement notre réaction critique devant le livre du P. Bea sans dire au préalable

quelque chose de l'expérience qu'a été, et que continue d'être pour nous, la récitation à peu près constante du nouveau psautier depuis sa publication adaptée à l'ordre de l'office divin. D'emblée nous avions été — et nous restons pleinement — aussi satisfait qu'on peut l'être par une œuvre humaine quant au texte supposé par la traduction et à l'exactitude générale de celle-ci. Enfin, le psautier nous était rendu aussi conforme à son original inspiré qu'on peut le souhaiter! Il nous semble impossible de trop souligner le gain, non seulement intellectuel, mais principalement spirituel, que cela représente, ni la nécessité que nous ressentons de ne le perdre désormais à aucun prix. Là-dessus, en défendant son œuvre et celle de ses confrères, le R. P. Bea peut être tranquille : il ne cessera jamais de jouir de l'accord chaleureux de tous les clercs qui aiment la Parole de Dieu comme des clercs doivent l'aimer.

Cependant, parallèlement à cette impression que le temps n'a pas cessé d'approfondir, nous avons éprouvé aussi — comment le dissimuler ? — une certaine gêne, adventice si l'on veut, mais non point négligeable toutefois, que le temps également a pu modifier, mais pour la préciser et non point pour la faire disparaître. Tout d'abord, nous avions eu quelque tendance à croire qu'il s'agissait seulement d'un manque d'accoutumance. En fait, quand celle-ci est venue, quoi qu'on en ait dit, nous avons reconnu qu'il n'y avait pas plus de difficulté majeure à réciter le nouveau psautier *ore rotundo* que l'ancien, et qu'il y en avait moins qu'à redire certaines des formules que l'usage liturgique le plus vénérable a consacrées (je pense par exemple au *hoc quod continet omnia scientiam habet vocis* de la Pentecôte). Ce n'est pas à dire que quelques rugosités ne seraient pas avantageusement supprimées çà et là, mais la difficulté, certainement, n'est pas des plus sérieuses. Cependant, la disparition de ce faux problème laissait se préciser de mieux en mieux la vraie difficulté. Bientôt, elle nous apparut double, quoique ses deux aspects fussent étroitement liés.

D'une part, qu'était-ce donc que le latin que nous récitions ? Ce n'était évidemment la langue d'aucun des auteurs dits classiques. Par là je n'entends pas seulement celle de Cicéron, mais aussi bien celle de Virgile, ou de Térence, ou de Tacite. On sentait, sans doute, un souci de se rapprocher d'un certain quelque chose de commun à tous; mais d'autres soucis étaient trop évidents aussi qui avaient constamment freiné le premier. Sinon, comment aurions-nous pu lire encore des phrases telles que celle-ci :

In manibus suis portabunt te,
Ne offendas ad lapidem pedem tuum ?

(On remarquera que je choisis à dessein un exemple où n'intervienne aucune nécessité de garder une pensée proprement biblique et intraduisible exactement en latin classique.) Mais c'était encore moins le latin des Pères de l'Église ou des anciens textes liturgiques. C'était bien moins que tout le latin du Moyen-Age, et ce n'était pas non plus *le*, ou plus exactement (on comprendra tout à l'heure le sens de cette correction) *l'un* des latins « humanistes » du XVI[e] siècle. Autrement dit, ce n'était aucune forme du latin qu'on puisse avoir quelque titre à considérer comme une langue vivante. Qu'était-ce alors ? Il nous semblait avoir affaire à un compromis, dont nous discernions assez mal les principes, entre cette langue qu'on appelle classique et dans laquelle la Sorbonne, aux beaux temps de notre jeunesse étudiante, nous avait enseigné à composer des thèmes latins pour la licence, et puis ces variétés linguistiques peu définissables dans lesquelles sont écrits non seulement les manuels de théologie ou de philosophie scolastique, mais aussi bien les travaux philologiques que produisent les universités les plus laïques, spécialement en pays germanique, comme la préface du Nouveau Testament grec de Nestle ou celle de la Bible de Kittel.

Par ailleurs, et, encore une fois, les deux choses nous ont toujours paru liées quoique distinctes, une impression générale de prosaïsme nous paraissait se dégager d'une traduction, pourtant si fidèle, sous un certain rapport, à un texte débordant de poésie. Sans doute, il y avait là pour une part le produit d'un double dessein de littéralisme dans la traduction elle-même, et, croyions-nous, de « réalisme » (au sens que le mot a pris dans les littératures modernes) pour l'établissement ou la compréhension du texte. Un exemple comme cette phrase, que nous ne nous lasserons jamais de relire avec le même étonnement, dans le psaume LVII : *Priusquam ollae vestrae senserint veprem, dum est viridis, aestus turbinis abripiat eum*, fera comprendre assez bien ce que nous voulons dire. Mais ceci n'expliquait que des détails.

A prendre plutôt l'ensemble, nous avions l'impression d'être en présence d'une de ces traductions comme on en trouve dans les éditions philologiques modernes de textes dont la langue originale reste inaccessible même à la plupart des savants. Nous trouvions là un décalque à peu près parfaitement exact du texte original et presque aussi parfaitement compréhensible, pour quiconque du moins a été élevé dans les « humanités classiques » traditionnelles de l'enseignement secondaire européen. Il ne nous paraissait pas qu'on pût souhaiter meilleur canevas pour une traduction à la fois littéraire et liturgique. Mieux encore, il ne nous semblait pas qu'il y eût plus à faire, désormais, pour

avoir celle-ci, qu'une adaptation formelle qui demanderait sans doute fort peu de modifications substantielles au texte que nous avions sous les yeux. Mais nous sentions qu'il y faudrait, avec un tact artistique consommé, quelques principes philologiques extrêmement précis appliqués avec la plus grande rigueur.

Disons-le donc, le livre du P. Bea que nous recensons maintenant nous est apparu dès la première lecture comme l'explication la plus parfaite que nous puissions souhaiter de notre impression spontanée, en même temps qu'il la justifiait au-delà de tout ce que nous aurions pu prévoir.

Plus nous relisons ce livre, dont on ne dira jamais trop l'honnêteté, et plus nous sommes frappés par la discontinuité radicale de ses deux parties : celle qui justifie le texte original établi comme base et celle qui fait la défense et illustration de la traduction. La coupure se fait à peu près exactement entre la page 126 et la page 127 du volume du P. Bea.

La première partie est le compagnon indispensable du travail critique dont nous avons sous les yeux la seconde édition, parue avec l'imprimatur du vicariat urbain du 15 septembre 1945. Disons que cette édition est un monument scientifique qui demeurera comme un des plus impérissables titres de l'Institut Biblique à la reconnaissance de la sainte Église aussi bien que du monde savant. Les « biblistes » catholiques peuvent la lire et la relire avec un légitime sentiment de fierté. Elle est la preuve la plus tangible qui soit de la capacité qu'a le catholicisme de tout accepter et promouvoir des acquis de la science critique, tout en apportant à leur mise au point cette modération, ce sain réalisme, cet équilibre qu'aucune institution ne peut aussi bien que l'Église assurer aux savants. La première partie du livre du P. Bea explique très simplement par quelles voies on a pu en arriver là. Disons que nous avons là le fruit naturel de ces travaux, à la fois hardis et durables, parce que solidement fondés et judicieusement construits, dont la collection de *Biblica* offrirait maints exemples et qui prouvent abondamment que l'Institut Biblique, établi pour les produire, justifie pleinement les espoirs mis en lui par les pontifes romains.

Nous ne pouvons mieux caractériser le passage de la première à la seconde partie du livre du P. Bea qu'en disant que celle-ci nous présente, après ces sommets sereins de la science, les coteaux tempérés de ce qu'il ne nous en voudra pas d'appeler, en donnant aux mots leur meilleur sens, un amateurisme éclairé. Qu'on nous entende bien ici : nous ne disons pas du tout que cette dernière partie soit de valeur négligeable ou médiocre. Mais on ne saurait nier qu'on nuirait gravement à la première en affectant de les placer sur le même plan ou sur des plans voi-

sins. Et, il faut l'ajouter immédiatement, dire cela n'a rien qui soit le moins du monde offensant pour leur commun auteur. L'Institut Biblique a été fondé comme un institut de spécialistes des sciences bibliques. En ces matières, le P. Bea nous administre la preuve la plus convaincante de sa valeur hors ligne. Que ces spécialistes prouvent au surplus qu'ils sont des hommes d'une belle culture, c'est déjà plus qu'on ne saurait leur demander. Qu'ils ne soient pas nécessairement après cela des génies poétiques ni des maîtres en philologie romane, c'est ce qu'il serait tout à fait malséant et absurde de leur reprocher. Mais que ce soit là un fait, c'est ce que la seconde partie du livre du P. Bea ne laisse plus dans aucun mystère. Et ce fait explique très suffisamment la gêne qui nous empêche de souhaiter que le nouveau psautier, en dépit de ses hautes qualités exégétiques, soit canonisé tel quel par l'Église.

En disant cela, il va de soi que nous ne prétendons pas nous targuer des qualités que nous ne voyons pas dans la seconde partie du livre du P. Bea. Tout ce que nous voudrions, c'est, appuyés sur les travaux de spécialistes comme Christine Mohrmann et sur quelques autres données qui sont à la portée de quiconque se pose sérieusement le problème de l'expression poétique, indiquer au moins de quel côté le magnifique travail exégétique fourni par le P. Bea et ses confrères pourrait trouver un ajustement littéraire qui fût tout à fait digne de sa valeur scientifique. Ce propos nous semble bien modeste. Nous le croyons parfaitement respectueux de l'autorité du Siège romain, qui n'est ici d'ailleurs pas le moins du monde en cause, et nous n'y voyons rien qui atteigne celle que le P. Bea possède légitimement à tous les titres que nous nous sommes plu à relever plus haut et dont nul plus que nous n'est intimement convaincu.

De quoi s'agit-il donc en définitive ?

1° Le P. Bea nous dit, dans les termes les plus explicites, que l'état présent de la traduction est le produit d'un travail dont le principe était d'exprimer, sans rien perdre des nuances essentielles du texte original hébreu, le sens qu'en auront dégagé les méthodes exégétiques que nous louons sans réserve, ceci dans une langue visant scrupuleusement ce qu'on appelle communément « la bonne latinité ». De cette dernière, il ne nous donne aucune définition à proprement parler, et l'on serait mal venu à le lui reprocher puisqu'il y a beau temps que les philologues ont démontré que c'est là chose impossible. Mais il ne nous contredira certainement pas si nous disons qu'il met derrière cette expression ou ses analogues ce que nous avons nous-même circonscrit en parlant de la langue dans laquelle nos maîtres de la Sorbonne nous ont appris à faire des thèmes latins, ou quel-

que chose d'équivalent. Étant donné la propre formation du P. Bea, je pense que cet équivalent pourrait être précisé comme la langue des thèmes que l'on fait dans les meilleurs collèges jésuites de l'Autriche — et je lui concéderai à l'avance qu'elle vaut largement celle que m'a enseignée ma propre *Alma Mater*. Elle la vaut, mais tout le monde s'accordera facilement, je pense, pour dire qu'elles sont du même ordre.

Au surplus, le P. Bea apporte à ceci un notable complément dans les pages où il nous explique ce que doit le nouveau psautier à la langue parlée dans les collèges théologiques pontificaux. Ici, bien que je n'aie pas étudié dans la Ville Éternelle, mais plus modestement à l'Institut Catholique de Paris, j'ai la joie de pouvoir m'écrier : *Et ego in Arcadia fui!* Si nous n'avons pas en France toute l'aisance que donne, en ce domaine, la familiarité quotidienne des milieux scolaires romains, la lecture des productions écrites qui y fleurissent nous permet sans doute d'apprécier à son maximum la perfection dont est susceptible leur langage.

Tout cela étant dit, on est obligé de conclure que l'effort dont le P. Bea nous détaille les données vise un but dont on ne voit ni l'exacte possibilité ni l'utilité éventuelle. La possibilité d'abord. L'être et l'unité, nous enseigne la *philosophia perennis*, ne sont pas séparables. Il n'y a pas d'être qui soit, et ne soit pas en même temps un, pour autant qu'il est. Or, de cette unité, tout d'abord, la philologie latine montre inexorablement que ce qu'on persiste à appeler dans les écoles « le bon latin » est totalement incapable. Ses règles sont un résidu, progressivement élimé, jusqu'à ne plus tenir qu'à un fil, de juxtapositions entièrement artificielles et anti-historiques dont les *Élégances* de Laurentius Valla et les *Institutions grammaticales* d'Alde Manuce sont les principaux responsables, et dont les premiers antécédents se trouvaient chez Quintilien. On dit souvent que la langue que nous apprenons à écrire, sinon à parler, dans nos collèges est une langue morte. C'est faux, je le veux bien. Mais ce n'est pas faux parce que ce latin serait une langue vivante. C'est faux parce qu'il ne l'a jamais été. C'est, si l'on veut, comme une langue avortée : l'avortement de je ne sais quel Golem, quel monstre de Frankenstein ou du Dr Moreau, formé de débris disparates d'êtres vivants pour simuler la vie, mais incapable de la produire. Ce n'est donc pas une langue morte, si l'on y tient; mais c'est une langue qui n'a jamais existé comme langue, et à laquelle les circonstances mêmes de son élaboration interdisent d'exister comme telle.

Je sais bien qu'on m'objectera la langue des humanistes. Mais, précisément, l'histoire de cette langue, par ce qu'elle com-

porte de réussite aussi bien que d'échec, est le plus formidable argument pour la thèse que nous soutenons. Ce n'est pas que le P. Bea ne cite assez largement les humanistes. Il s'est enquis, comme il convenait, des traductions (elles sont nombreuses) qu'eux-mêmes avaient faites du psautier. Mais, en un domaine où les spécialistes sont fort rares, les découvertes qu'a cru faire le P. Bea et qu'il nous relate avec simplicité découragent la critique. On ne pourrait avouer plus éloquemment qu'on n'a point vu le problème. Sur ce point, il y a une note particulièrement révélatrice; c'est la note 3 de la page 132. Le P. Bea y reprend expressément, pour la repousser, naturellement, une des critiques les plus évidemment absurdes que l'auteur d'un article paru ici-même avait faites à la langue du nouveau psautier. Mais ce qui est grave, c'est qu'il ne paraît pas soupçonner lui-même ce qui en fait l'absurdité. « Aucun des traducteurs, nous dit-il, n'a pensé au « latin d'Aeneas Sylvius Piccolomini ou d'Erasme » ou « des hymnographes d'Urbain VIII » (*La Maison-Dieu*, p. 70). Ils étaient pleinement conscients qu'il s'agissait de tout autre chose que d'un jeu littéraire. » Plus loin, à la page 134, le R. Père nous parle encore (à propos d'un écrivain qu'il nomme en cet endroit, Sébastien Chateillon, et sur lequel il nous faudra revenir) du « latin classique cicéronien » dont, nous dit-il, « il ne pouvait être question ».

Il est impossible d'avouer plus clairement qu'en ces trois pages une méconnaissance complète du fait dominateur de toute la résurgence du latin dit classique au XVI[e] siècle : à savoir la controverse suraiguë qui opposa aux « cicéroniens », ou prétendus tels, dont Aeneas Sylvius est le père ou le grand-père, et dont les Jésuites d'Urbain VIII sont comme les petits-neveux, les « anti-cicéroniens », dont Erasme (confondu avec les premiers par le P. Bea comme par son critique) fut le champion. Quel dommage que le P. Bea ait ignoré le traité dudit Erasme qui s'intitule précisément *Ciceronianus* ! Il y aurait découvert dans la réfutation même des « cicéroniens » proprement dits (tels que Bembo) une réfutation anticipée, tellement précise qu'elle en paraît prophétique, des arguments par lesquels le P. Bea veut à son tour soutenir le classicisme ou la « pureté » de son latin. Il semble qu'on puisse aisément résumer en des termes que ratifieraient les philologues les plus modernes la pensée d'Erasme, laquelle nous conduit aussitôt juste au cœur du débat. Et c'est d'abord qu'on ne rend pas une langue « pure » en prétendant conformer son vocabulaire à l'usage d'une époque dépassée, en dépit des idées nouvelles exigeant des mots nouveaux ou de nouveaux sens donnés aux mots anciens. Plus précisément (c'est Erasme qui le dit, ce n'est pas nous), c'est une entreprise contraire à l'esprit

de Cicéron lui-même (à ce qu'il n'a cessé de faire et de conseiller dans le domaine philosophique) que de prétendre, sous prétexte de classicisme, exprimer les idées chrétiennes en abandonnant le vocabulaire chrétien. Par contre, ce qui « barbarise » irrémédiablement une langue, et ce qu'un traducteur qui veut la garder vivante sans l'adultérer doit éviter, c'est de décalquer sur elle des formes syntaxiques étrangères à son génie.

Hélas! ce qu'Erasme dit du vocabulaire, contre les cicéroniens dont le P. Bea se désolidarise d'intention, est très exactement ce que celui-ci nous dit avoir fait en ce domaine pour purifier le latin du psautier. Et ce qu'Erasme dit de la syntaxe, comme la seconde erreur sur laquelle le grand humaniste qu'il était met le doigt aussitôt après, comme sur le Charybde de ce Scylla, c'est encore précisément ce que fait le P. Bea en y voyant l'essentiel de la fidélité d'une traduction.

Et ceci nous découvre comme une nouvelle dimension de la question. Non seulement les principes par lesquels le P. Bea tente de préciser une bonne latinité, une latinité pure, une latinité classique, sont intrinsèquement incompatibles, car ils figent, comme Erasme le voyait déjà, et comme la philologie l'a depuis démontré à l'évidence, des données qui n'ont jamais été réunies en un tout par le latin vivant, et qui d'ailleurs ne pourraient pas l'être, — non seulement cela, mais ceux qu'il introduit de surcroît, pour assurer l'exactitude de la traduction, font définitivement exploser ce faux système. Les hébraïsmes syntaxiques qu'il accumule dans ce but, sans souci de ce que le latin de l'ancienne Église avait pu ou non digérer à cet égard, c'est-à-dire alors que le latin vivait encore, font éclater ce vernis cicéronien qui (quoi qu'il en ait) est le seul élément effectivement « classique » de sa langue. De la sorte, il n'y reste plus rien qui mérite ce nom, sinon une restriction du vocabulaire dont, on le voit, les plus perspicaces des latinistes du XVI^e^ siècle avaient déjà discerné aussi bien l'inutilité que l'artifice.

Qu'on y prenne garde, le développement d'une question qui pouvait paraître d'abord de pure érudition nous amène ici, tout soudain, au cœur de ce qui déconcerte le plus, dans la nouvelle version, non pas les seuls philologues, mais aussi bien tous les clercs habitués au langage de l'Évangile tel que la Vulgate le tient, notons-le, du texte original lui-même. Car ce que le P. Bea écarte ici pour y substituer une langue aussi inconsistante, c'est précisément ce latin chrétien où tous les philologues romans ont définitivement montré, dans ces cinquante dernières années, qu'il n'y a pas à voir, selon des expressions stupéfiantes, « un latin décadent et vulgaire » (p. 141). Il s'agit au contraire, il n'est plus possible de le méconnaître, d'une langue

ayant ses lois et son génie propres. Il est aussi inutile et injustifiable de prétendre la ramener à une langue qui n'a jamais existé en dehors des collèges qu'il l'eût été au XVI[e] siècle de prétendre remplacer l'italien de Castiglione ou le français de Ronsard par le latin de Bembo ou celui de Muret. De ce fait, les articles de Mlle Mohrmann que nous avons mentionnés apportent une démonstration si convaincante dans sa discrétion que nous ne voyons vraiment pas ce qu'on pourrait y objecter. Ce qu'ils démontrent en particulier, et qui est de la plus haute importance, ce sont les possibilités que détient cette langue, dont le « classique », s'il en est un, est l'ancienne liturgie romaine, et avant tout l'incomparable sacramentaire léonien, possibilités qui tout juste sont interdites à la langue qu'a en vue le P. Bea, comme on peut s'en rendre compte sur le papier où elle gît à nos yeux. De quelles possibilités parlons-nous ? D'exprimer comme spontanément — car la vieille langue chrétienne a été faite non seulement *pour* cela, mais *par* cela même — les données bibliques les plus *sui generis* dans une langue qui est pourtant tout aussi latine que la langue des auteurs païens, quoique à sa manière. Cette langue, au surplus, est la langue de l'Église, parce qu'elle est, comme Dom Watkin l'a très bien vu, une langue qui n'a pas reçu simplement l'Ancien Testament à l'état brut, mais à l'intérieur de l'intelligence proprement chrétienne, celle que le Nouveau Testament en a saisie.

Précisons par un exemple concret. Nous ne pouvons mieux le choisir qu'à propos de la traduction d'un des mots hébreux sur lequel le P. Bea doit le plus longuement épiloguer. C'est le mot de *'emet*, qu'il déclare à la page 120 avoir dû traduire, selon ses propres principes, dix-sept fois par *fidelitas*[2], quatre fois par *fidelis*, six fois par *veritas* ou *verus*, et ailleurs par *fides*, *rectus*, *sincerus*, *firmus* ou *constans*. Cet éclatement, rendu inévitable par l'emploi de la langue latine telle qu'il la conçoit, pulvérise du même coup une notion de la Sainte Écriture dont l'unité prégnante est un des traits les plus saisissants de la révélation juive et chrétienne. L'emploi du mot *veritas*, au sens non pas classique, c'est-à-dire ici « cicéronien », qu'on le veuille ou non, mais bien chrétien, tout aussi défini que l'autre, suffisait à éviter ce malheur, qu'il est permis de juger, pour une traduction qui se veut fidèle, une véritable catastrophe. Mais s'est-on avisé, en revanche, qu'en l'excluant, c'est, par le fait, une des expressions, et avec elle la saisie directe d'une des notions les plus capitales de l'Évangile selon saint Jean que l'on évacue de la langue même où l'on veut traduire pour l'Église la Sainte Écriture ? Le

2. Mot qui, dit-il lui-même, manque totalement dans toute la Bible latine.

fait que, dans la langue du nouveau psautier, la parole de Notre-Seigneur : « Je suis venu pour rendre témoignage à la vérité » deviendrait pratiquement intraduisible n'est-il pas le meilleur symbole des contradictions internes qui lui refusent la vie ?

Mais un tel exemple n'est qu'un entre bien d'autres : avec *cognoscere*, *confiteri*, *jubilare*, pour nous en tenir aux seuls verbes, on arriverait au même résultat.

Et ceci nous amène à notre dernier point : les déficiences non pas simplement philologiques, mais proprement littéraires, poétiques si l'on veut, de la langue où s'exprime la nouvelle version.

2° Le P. Bea, en repoussoir à la traduction qu'il défend, a eu la grande imprudence de citer, à la page 134 de son livre, un fragment d'une traduction d'humaniste du XVI^e^ siècle. Il me pardonnera de noter au passage que la seule référence exacte qu'il fasse au nom de son auteur est celle qu'il donne en note à la page 135, où il le cite sous sa forme latinisée, telle qu'elle paraît sur le volume qu'il a eu entre les mains, je pense : Seb. Castalio. Il le nomme, dans le texte de la page 134, Sébastien Chateillon. A la page 23, il avait déjà mentionné Sébastien Chastillon, sans soupçonner, apparemment, qu'il s'agit d'un seul et même personnage, lequel ne s'appelait ni Castalio (en dépit de ses propres aspirations pindarisantes), ni davantage Chateillon ou Chastillon, comme le nomme le P. Bea, un peu à la fortune du pot, mais tout simplement Castellion. Ces détails n'ont d'autre importance que de montrer une fois de plus (on pourrait le faire presque à chaque fois que le P. Bea parle de latin classique) l'étonnante imprécision, sur un terrain qui n'est plus le sien, d'un savant si scrupuleux dans son propre domaine.

Cependant, là n'est pas le point où nous voulons en venir. Ce qui nous frappe ici, c'est que la seule page livrée à son lecteur par le P. Bea de la traduction de Castellion, en dépit de défauts trop évidents sur lesquels Erasme aurait su dire déjà bien des choses que Christine Mohrmann nous aiderait à préciser, fait tressaillir par la présence immédiate de ce qui manque le plus dans le nouveau psautier : le souffle de la poésie, c'est-à-dire tout simplement de la vie. C'est que, pour un Castellion, comme pour tous les humanistes du XVI^e^ siècle vraiment grands, et même bien des petits, le latin restait une langue vivante, c'est-à-dire une langue dans laquelle ils étaient capables spontanément, non seulement de penser par concepts rationnels, mais d'exprimer leurs joies, leurs peines, leurs craintes et leurs désirs les plus humains. Je crois sans difficulté le P. Bea quand il nous dit que le latin dans lequel il a composé son psautier est la langue où il s'exprime avec la plus grande aisance dans ses cours ou dans ses articles savants. Mais il est bien trop profond

et trop fin pour songer à nier que lorsqu'il est heureux ou malheureux, c'est de préférence dans sa *Muttersprache* qu'il s'exprime, comme vous et moi dans la nôtre... Et cela fait toute la différence.

A cela s'accroche logiquement l'idée, si tranquillement développée aux pages 168 et suivantes, mais sous-jacente partout ailleurs, que la meilleure manière de rendre en latin la poésie du psautier hébraïque c'est d'en traduire les notions de la façon la plus littérale, allant s'il le faut jusqu'au décalque syntaxique. On ne voit pas en effet ce qu'on pourrait faire d'autre dans un latin qui n'a plus d'autre valeur que celle d'une algèbre intellectuelle répondant exactement à l'auto-définition de Voltaire : clair, parce que peu profond.

Si maintenant on veut voir le résultat, on n'a plus qu'à lire côte à côte le *Super flumina Babylonis*, le *Memento, Domine, David* ou le *Deus, Deus meus ad te de luce vigilo*, et ce que le P. Bea pense sincèrement leur substituer de plus poétique...

Nous en avons suffisamment dit déjà pour nous abstenir volontairement de prolonger cet examen sur un point où il risquerait de dépasser malgré nous les limites que nous assignons à nos réflexions. Au surplus, il n'est pas nécessaire d'en dire davantage. Sur ce point comme sur le précédent, la seule critique constructive se ramène à la seule vérité indiscutable que nous voudrions avoir contribué modestement à mettre en relief : il y a une langue latine chrétienne, celle des Pères, celle de la liturgie romaine, celle du Psautier liturgique lui-même tel que nous l'avions jusqu'à présent. Cette langue trouve sa matrice dans l'ensemble des versions latines anciennes de la Bible, c'est-à-dire dans des versions dominées par un grec qui n'est pas seulement celui des Septante, mais, on l'oublie trop, la langue originale du Nouveau Testament. Il y aura toujours une part d'artifice dans l'emploi d'un tel latin aujourd'hui. Mais, artifice pour artifice, il n'y a pas de comparaison possible entre l'emploi de cette langue et l'emploi de ce *complexus oppositorum* qu'est un « latin classique moderne », et par surcroît distendu par une gageure de littéralisme hébraïsant. La langue que nous défendons est, d'une part, très bien définie philologiquement. D'autre part, elle a été formée tout juste pour (et par) l'expression fondamentale en latin de la pensée biblique et chrétienne. Que le texte, admirablement établi et interprété par l'Institut Biblique, soit traduit en cette langue, qu'il n'y a pas à inventer, mais seulement à redécouvrir, ce n'est sans doute pas une chose facile. Mais le Saint-Père n'a certainement pas entendu proposer une tâche facile aux vaillants traducteurs. Au surplus, le texte du psautier traditionnel offre lui-même comme l'amorce permanente de la traduction désirable. Il

ne s'agit pas, suivant un vœu qu'écarte très justement le P. Bea, de le mettre au point, ce qui n'aurait pas de sens. Il s'agit au contraire de mettre au point d'après sa langue et son style, philologiquement et littérairement, le canevas ou le décalque exégétique sans prix du nouveau psautier, sans rien perdre de ce qui fait la valeur scientifique et religieuse irremplaçable de ce dernier. Il ne faut pas dire : c'est impossible, *a priori*. Ce que le livre du P. Bea, dans sa deuxième partie, démontre seulement, c'est qu'il ne l'a pas tenté, c'est qu'il ne semble même pas en avoir conçu l'idée — encore que des philologues de la qualité scientifique de Mlle Mohrmann n'y voient rien que de très naturel, et que des exégètes aussi scrupuleux que Herkenne ou Coppens n'envisagent rien de plus souhaitable (cf. les citations faites par le P. Bea lui-même, page 133).

Et puisqu'on nous parle, à juste titre, de soumission à la volonté du Souverain Pontife, n'est-ce pas là ce qui correspondrait le mieux à l'idée qui occupe, dans son *Motu proprio*, toute la place : fidélité au texte original, non-exclusive du plus grand compte possible tenu de la Vulgate et des anciennes versions, alors que nous sommes bien obligés de constater que pas un mot n'y est dit de cette fidélité au « bon latin », au « pur latin », au « latin classique » tel que l'entend le P. Bea et tel qu'il en défend le mythe avec une si déconcertante application ?

L. Bouyer.

3. On peut noter encore que relativement rares sont les cas où le sens de l'hébreu, quand il ne peut être traduit par aucune formule du psautier dit gallican, ne pourrait être exprimé dans l'une ou l'autre formule du psautier *juxta hebraicam veritatem* de saint Jérôme.

II

Bulletin bibliographique

R^me^ Dom Placide Lugano, Abbé de S. Maria Nova de Rome : *Il Messalino Romano per i fedeli*. Città del Vaticano, Libreria Vaticana, 1946 [91], 1277 pp. in-12.

Bien qu'il préside, comme il le dit lui-même, « à un désert de ruines » (les ruines du Forum romain), le R^me^ Père Abbé Lugano est un des principaux promoteurs du mouvement liturgique dans Rome même. Préoccupé depuis de longues années d'expliquer la messe aux fidèles et de la leur faire suivre, c'est le fruit de son expérience pastorale qu'il livre au public avec ce *Messalino* : le premier mérite de l'ouvrage est donc d'avoir été pratiqué avant d'être écrit. Mais à ce premier mérite s'en ajoutent d'autres qui le distinguent des habituels missels quotidiens à l'usage des fidèles. Tout d'abord une longue introduction où l'on cherche à faire comprendre au peuple ce qu'est la messe et le rôle qu'il doit y avoir : participation active, coopération directe au sacrifice comme offrants, dialogue avec le célébrant, communion; toutes ces notions, familières à l'élite chrétienne française, sont encore bien peu connues des fidèles italiens. Ensuite, il faut noter le parti adopté par le R^me^ Père pour la traduction du canon : se fondant sur ce principe que le rôle du fidèle à la messe est différent de celui du prêtre, il préfère présenter un texte destiné à exprimer la prière du fidèle lui-même, plutôt que livrer la traduction pure et simple de la prière du célébrant; une telle méthode demande beaucoup de tact pour éviter la paraphrase et les à-peu-près des missels français du XIX^e^ siècle, mais ce risque est inexistant quand l'auteur est un sûr liturgiste comme Dom Lugano. Enfin, de nombreux textes liturgiques de l'office sont proposés au fidèle comme prières du matin et du soir et comme oraisons jaculatoires; de plus, chaque messe se termine par un résumé rapide des thèmes spirituels qui s'en dégagent, en vue d'orienter dans le sens liturgique l'action de grâces privée du fidèle après la communion. On pourrait souhaiter que, dans une seconde édition, le R^me^ Père simplifie encore son plan pour rendre le livre plus maniable; d'ores et déjà, ce missel, qui a bénéficié des encouragements les plus officiels, mérite d'être diffusé comme un excellent instrument au service de la pastorale liturgique en Italie.

A.-G. Martimort.

Hippolyte de Rome : *La Tradition apostolique*, texte latin, introduction, traduction et notes de Dom B. Botte, O. S. B. (tome II

de la collection « Sources chrétiennes », Éditions du Cerf, Paris, 1946).

Ce texte sans prix, puisque, comme le montre Dom Botte dans sa brève mais excellente introduction, il nous permet de saisir sur le vif l'état de la liturgie romaine au début du IIIe siècle, devrait être entre les mains de tous ceux qui s'intéressent tant soi peu à la tradition liturgique. Rien qui fasse mieux sentir la plénitude concise, la gravité sobre, la majesté, mais aussi la simplicité extrême des lignes, qui sont les caractères spécifiquement romains de la liturgie. On y méditera particulièrement sur l'anaphore eucharistique. Notre canon actuel, rapproché de cette formule qui en est l'ancêtre plus ou moins direct, recouvre la continuité et l'explicite caractère eucharistique de tout son schème fondamental. On remarquera aussi la prière consécratoire des évêques montrant en eux la fonction sacrée au premier chef, alors que celle des prêtres (des « presbyteroi ») y voit plutôt les administrateurs délégués par celui qui reste l' « Ange de l'Église »... Que n'y aurait-il pas à reprendre dans cette seule idée !

Tant au point de vue scientifique que pour la clarté et la commodité de sa présentation, ce volume est de ceux qui font le plus d'honneur à la collection où il prend place. Il est dommage que la négligence de la réalisation matérielle s'y trahisse, notamment dans l'absurde titre *Traduction* apostolique, qui défigure plusieurs hauts de pages.

L. B.

Dom Ph. Oppenheim, O. S. B. : *Institutiones Systematico-Historicae in Sacram Liturgiam*, Éd. Marietti (en vente à Paris, chez Lethielleux).

I. *Introductio historica in litteras liturgicas* (2e éd.), 1945, 130 pp. 15 × 22.

II. *Tractatus de jure liturgico. Notiones generales et historicae. De Legislatoribus*, 1939, 240 pp.

III. *Tractatus de jure liturgico.* II. *De lege scripta et non scripta*, 1939, 170 pp.

IV. *Tractatus de jure liturgico.* III. *De libris liturgicis et jure in eis manente*, 1940, 350 pp.

V. *Introductio in scientiam liturgicam*, 1940, 118 pp.

VI. *Notiones Liturgiae fundamentales*, 1941, 504 pp.

VII. *Principia Theologiae Liturgicae*, 1947, 234 pp.

VIII. *Liturgia specialis.* Series II. *Liturgia sacramentalis.* I. *De fontibus et historia ritus baptismalis*, 1943, 138 pp.

IX. *Jus Liturgiae Baptismalis*, 1943, 182 pp.

X. *Commentationes ad ritum baptismalem (Ritus antebaptismales)*, 1943, 128 pp.

XI. *Sacramentum Ordinis secundum pontificale romanum*, 1946, 178 pp.

En 1937, Dom O., professeur de liturgie à l'Université bénédictine de Saint-Anselme, entreprenait la rédaction d'un *Corpus* de science liturgique qui s'annonçait dès lors considérable. En cours d'exécution, l'œuvre, qui rencontra dès le début un succès mérité, s'est encore développée, et le plan actuel prévoit trente-cinq volumes. Encore plusieurs semblent-ils devoir être subdivisés. Depuis 1945, le format est devenu plus grand; on souhaite qu'une prompte réédition des volumes parus permette de l'uniformiser ainsi que la nomenclature des titres.

Il ne saurait être question de rendre compte en détail des onze volumes que nous avons sous les yeux. Ils sont tous remarquables par l'ampleur et la probité de l'information. Si, dans les premiers, celle-ci ne semble pas toujours parfaitement assimilée, si l'on peut regretter que, pour les rites orientaux au moins, elle repose trop uniquement sur des données anciennes et si un souci de brièveté dans la rédaction peut faire croire parfois que l'auteur prend à son compte des attributions légendaires, ces bavures ont disparu des volumes parus depuis 1940. On ne peut qu'admirer la maîtrise avec laquelle l'auteur domine une documentation qui paraît exhaustive. Par la manière dont il l'assimile et les larges citations qu'il en fait, l'auteur fournit un véritable *Thesaurus* qui condense une bibliothèque liturgique considérable. A l'érudition la plus pure, il joint d'ailleurs une grande clarté et précision dans la rédaction qui ne diminuent en rien la chaleur et l'onction de son amour pour la sainte liturgie. Cet ouvrage est indispensable à toute bibliothèque de séminaire. On souhaiterait que beaucoup de prêtres puissent l'acquérir, ou du moins le consulter en doyenné pour renouveler par une science sûre les sources de leur pastorale.

Dom P. de Meester, O. S. B. : *Studi sui sacramenti amministrati secondo il rito Bizantino*, Roma, 1947, Ed. Liturgiche, 296 pp. 15 × 22. Prix : 1.200 lires.

Dom de Meester avait naguère tracé le plan d'une monumentale étude de la liturgie byzantine. Seul le volume sur le Rituel-bénédictionnaire [1] est paru jusqu'ici. Celui que nous avons entre les mains, de prétentions plus modestes, n'en sera pas moins utile. La compétence du liturgiste et du canoniste s'y mettent au service de la pastorale pour proposer quelques adaptations exigées par les circonstances présentes à l'administration des sacrements selon le rite byzantin. Trop souvent, dans la pratique, des altérations sont faites arbitrairement. L'auteur, avec une érudition qu'il est sans doute seul à possé-

1. *Liturgia bizantina*, libro II, parte VI, *Rituale-Benedizionale bizantino* (Rome, 1930).

der en la matière, remonte aux sources : anciens textes liturgiques, commentaires autorisés. Il interroge soigneusement les différents usages : grec, slave, roumain, melchite; et c'est appuyé sur cette documentation quasi exhaustive qu'il propose quelques règles pratiques pour l'administration du baptême, la réserve eucharistique et la communion des infirmes, la confession, le sacrement de l'huile des malades. Pour l'ordre et le mariage, les rites et les usages sont plus brièvement étudiés et aucune modification n'est proposée. L'auteur tient d'ailleurs à ce que les rites traditionnels soient conservés dans les livres liturgiques, corrigés même selon des sources plus sûres que celles dont usèrent les compilateurs de l'Eucologe. Mais pourquoi suggère-t-il de les réserver à des occasions où l'on entend déployer une plus grande pompe, comme « le baptême d'un rejeton d'une illustre famille » (p. 5).

Dans l'abondante documentation mise à leur disposition avec clarté et sécurité sous un bref volume, les liturgistes ne manqueront pas d'apprécier le précieux lexique qui achève l'ouvrage et qui fournit les termes techniques de la liturgie sacramentaire dans les principaux idiomes en usage dans le rite byzantin; et tous ceux qu'intéresse la pastorale liturgique tireront profit de la science et du talent de l'auteur.

A.-M. Dubarle, O. P. : *Les Sages d'Israël*, Paris, 1946, Éditions du Cerf, 260 pp. 14 × 23, (coll. « Lectio Divina », 1).

La méditation ecclésiale de la Parole de Dieu, qui tient une place importante dans la liturgie chrétienne, trouve ses exemples inspirés parmi les Sages d'Israël. L'interprétation sapientielle des origines du monde et de l'humanité, avec les problèmes décisifs qu'elles posent, les règles de la vie sociale, qui pour le peuple de Dieu ne sont jamais dénuées de valeur religieuse, l'éternelle question de la mort et de la souffrance, forment un premier noyau où le P. Dubarle nous propose de voir comme une philosophie inspirée. Par la suite, la Sagesse de Jesus Ben-Sirah et le livre pseudo-salomonien de la Sagesse élargissent les perspectives aux dimensions de l'histoire du peuple de Dieu. L'antiquité chrétienne n'avait pas cru que ces livres aient perdu de leur intérêt avec la révélation évangélique. Les maîtres de la spiritualité, à la suite de Clément d'Alexandrie, en proposèrent une lecture graduée. Aujourd'hui, on ne les lit plus guère, et les extraits assez nombreux que la liturgie retient en particulier de Ben-Sirah, l'Ecclésiastique, et de la Sagesse apparaissent trop souvent coupés de leur contexte original. Et surtout, combien étranges et monotones semblent à beaucoup les enfilades de sentences que le Bréviaire propose comme lecture durant le mois d'août. Le petit volume du P. Dubarle, qui sait, à l'exemple des vieux sages, cacher une science étendue et sûre sous une expression simple et engageante, sera d'un précieux secours pour aider à retrouver des trésors d'expérience humaine et de sagesse que l'esprit n'a pas dédaigné de prendre à son compte. Avec lui la

collection « Lectio Divina », réalise pleinement son titre : conduire à l'intelligence de la Parole de Dieu en sa vérité.

E. Peterson : *Apostolo e Martire nella Lettera ai Filippesi*, Roma, 1947, Edizioni Liturgiche, 52 pp. 12 × 17.

Cette brève plaquette cache sous un titre inattendu un commentaire extraordinairement suggestif et neuf de l'Épître aux Philippiens, comme seul le parfait connaisseur de l'antiquité chrétienne et de son milieu culturel qu'est E. P. pouvait l'écrire.

Un commentaire ne se peut résumer; il faut lire ces quelques pages où, pressant le sens de chaque expression de l'Apôtre, l'auteur nous montre en action, dans cette lettre, la plus personnelle de toutes celles que nous ait laissées saint Paul, les deux grands charismes complémentaires sur lesquels s'est édifiée l'Église.

I.-H. Dalmais.

LES CENTRES DE PASTORALE LITURGIQUE

I

Le Centre d'Action liturgique italien

Du 6 au 10 octobre 1947 s'est tenue à Parme, auprès de l'abbaye bénédictine San Giovanni, une semaine liturgique à laquelle avaient été invitées les personnalités les plus en vue parmi ceux qui se donnent actuellement à l'apostolat liturgique en Italie. Elle était présidée par S. Exc. Mgr Carlo Rossi, évêque de Biella; il y avait quatre Abbés bénédictins, Mgr Tonolo [1], Mgr Righetti, Dom Andrianopoli, Dom Cavalleri, le secrétaire des *Ephemerides Liturgicae*, quelques curés et des représentants du Centre d'Action catholique. En outre, la direction au grand complet de la *Rivista Liturgica*, qui était à l'origine de cette initiative, et la communauté bénédictine de Parme.

Les différents rapports servirent à donner une idée générale de la situation : état du mouvement liturgique en Italie; comment organiser liturgiquement une paroisse et l'Action catholique; la liturgie dans les séminaires; liturgie et chant grégorien; enfants de chœur, etc. Ces rapports se ressentaient de la hâte avec laquelle leurs auteurs, pris un peu de court, avaient dû les établir; pourtant, il s'en dégageait une aspiration commune : la nécessité d'arriver à quelque chose de concret pour donner au mouvement une direction précise. On écouta très attentivement un rapport, théorique il est vrai, mais mis au point par la discussion qui le suivit, du R^me^ Père Abbé Dom Salmon, sur le Centre de Pastorale liturgique français. D'ailleurs tous les rapports furent complétés par des échanges de vue, qui parfois furent très animés, et par des réunions plus privées où se traitèrent les problèmes techniques de l'organisation. La conclusion générale fut la constitution d'un Centre d'Action liturgique qui aura son siège auprès de la direction de la *Rivista Liturgica* (Finalpia, province de Savona). Le Centre comprendra plusieurs sections : culturelle, paroissiale, spécialisée (séminaires, action catholique, collèges), enfants de

1. Mgr Tonolo est l'auteur d'un ouvrage très important dont *La Maison-Dieu* doit rendre compte : *L'attualità della liturgia nella cura d'anime*, colle Don Bosco, 1945. [N.D.L.R.]

chœur, etc. La première manifestation publique aura lieu l'an prochain en septembre; ce sera une semaine à laquelle on invitera tous les amis de la liturgie.

ANNIBALE BUGNINI.

II

Le Centre de Documentation d'Albi

Le Congrès de Saint-Flour est à l'origine du Centre de Documentation d'Albi. Son but essentiel est de rendre service au clergé diocésain en mettant à la disposition des visiteurs et des correspondants un instrument aussi adapté que possible pour les renseigner sur toutes les questions pastorales, de ministère ou de formation personnelle.

Le principal moyen de documentation est le livre. Dans une salle de consultation sont exposés les ouvrages récents classés par sujets, catéchisme, messe, sacrements, liturgie, paraliturgie, etc. Chaque visiteur peut se rendre compte personnellement de l'intérêt d'un livre, d'une brochure, parcourir les revues. La bibliothèque de documentation est doublée d'une librairie, où l'on peut se procurer les ouvrages que l'on vient de consulter. Ce commerce, déclaré à la Chambre de Commerce et à l'Office professionnel du livre, permet au Centre de subvenir par ses propres moyens aux frais nombreux qui engagent son action, employés, chauffage, expéditions, échange très actif de correspondance, recherches, etc., etc.

La documentation par le livre est complétée par une documentation par fiches.

Chaque ouvrage est recensé deux fois : la première par nom d'auteur avec tous les renseignements concernant le livre (éditeur, date, prix, brève analyse); la seconde par matière (philosophie, musique, biographie, spiritualité, etc.). Les principaux articles des revues sont de même notés sur fiches.

En troisième lieu, le Centre assure aux correspondants, soit directement, soit par la Semaine religieuse, la réponse à leurs préoccupations, leurs questions, et provoque des exposés d'expériences dont les confrères peuvent profiter. Les demandes les plus nombreuses portent sur l'enseignement du catéchisme et les cérémonies liturgiques. Pour l'enseignement du catéchisme, un grand désir de s'adapter à l'enfant, de se renouveler, fait rechercher des ouvrages récents d'enseignement et de pédagogie. C'est le même désir de « faire comprendre » qui porte à demander des livrets bien faits pour le baptême, la confirmation, la « communion solennelle ». De nombreuses questions sont posées pour revaloriser les grandes fêtes chrétiennes, Pâques, Toussaint, Noël. satisfaction de voir se créer un organisme pour les aider paraissent consulté : désir de connaître les expériences des autres, d'avoir un bon livret pour la dialoguer. Une remarque significative : peu de demandes en vue de paraliturgies. Dans l'ensemble, c'est *la liturgie elle-même* que les prêtres veulent faire connaître à leurs paroissiens.

Quant aux services rendus, il est difficile d'en dresser le bilan. Le Centre s'efforce de satisfaire ceux qui s'adressent à lui, s'imposant des recherches si cela est nécessaire, afin de donner des réponses exactes, assurant les expéditions aux prêtres éloignés, tenant compte des suggestions, des besoins. Le nombre croissant des visiteurs, leur satisfaction de voir se créer un organisme pour les aider, paraît confirmer l'utilité du Centre de documentation, dont l'activité se portera sur d'autres objets.

En particulier, avec la haute approbation de S. Exc. Mgr Moussaron, archevêque d'Albi, qui n'a cessé de prodiguer sa bienveillance et ses encouragements depuis le début, le Centre organise, pour la semaine du 10 au 17 juillet, une session de formation liturgique et grégorienne dans le domaine de Touscayrats, maison d'accueil mise aimablement à la disposition du Centre par les religieuses du Bon-Sauveur, à trois kilomètres d'En-Calcat. Conférences et exercices pratiques compléteront ce « service » que les organisateurs veulent rendre à leurs confrères et aux membres de l'Action catholique.

D. Urbain, O. S.B.

III

Le Secrétariat liturgique et biblique d'Angers

Les enfants demandent du pain... Tout craque autour de nous, l'erreur et le mensonge creusent de toutes parts des gouffres où sombrent les plus beaux projets humains. Pour échapper au chaos universel, nulle solution conventionnelle, nul compromis pratique ne peut suffire. Et c'est la grâce merveilleuse de notre époque, cette exigence de vérité totale, de pureté et de lumière qu'engendre l'excès même du mal...

Parallèlement, depuis plusieurs années, les mouvements d'Action catholique ont labouré les âmes, ouvert des sillons qui réclament avidement la semence de vie et éveillé les chrétiens à l'angoissante, à l'exaltante responsabilité de leur foi. Ils savent, eux, quel est ce pain que tant d'hommes cherchent vainement... Comme ils sentent alors l'impérieux besoin de s'en nourrir, de se laisser assimiler par le Christ, pour qu'il puisse agir en eux et par eux ! Devant l'immensité du témoignage à apporter, ils se réfugient en lui, ils se réclament de ce qui fait leur force, de leur titre de membres du Corps mystique; ils se blottissent plus intimement au sein de cette Église que le Christ, sans cesse, récapitule et offre à son Père dans l'acte plénier de l'amour rédempteur. Ils veulent alimenter leur vie intérieure à la source d'eau vive de la messe et des sacrements... et voilà la cause profonde du renouveau liturgique qui chante actuellement dans le monde l'éternelle jeunesse de l'Église.

La force de ce mouvement, c'est de sourdre du cœur même des chrétiens, d'être l'expression d'un besoin profond de notre époque. Mais

ce pourrait être aussi sa faiblesse : par tout ce qu'il comporte d'instinctif, il risque de devenir désordonné, de se disperser ou de s'égarer. L'encyclique *Mediator Dei et Hominum*, que notre Saint-Père le Pape vient de donner au monde, signale sagement ces écueils qu'il faut éviter pour que ce magnifique renouveau puisse donner tous ses fruits. Rien de valable ne se fait dans l'anarchie. Mais Dieu ne laisse jamais sans réponse les besoins qu'il suscite pour le bien de son peuple. De la nécessité de polariser, de guider, d'exprimer valablement toutes ces énergies bouillonnantes est né le Centre de Pastorale liturgique. Ainsi que le rappelait le numéro 12 de *La Maison-Dieu*, il mène depuis plusieurs années son action coordinatrice et régulatrice. Diffusant la saine doctrine, il s'efforce de retrouver la pureté du christianisme primitif, sans l'appauvrir en rejetant le précieux acquis d'alluvions que les siècles ont élaborés sous l'influx du Saint-Esprit.

Pour compléter cette action doctrinale, pour que cette semence de vie puisse s'enraciner sur le plan pratique, çà et là, spontanément, se créent des « Secrétariats liturgiques et bibliques ». Centres de documentation au service de la paroisse, créés dans le cadre hiérarchique du diocèse, ils offrent aux prêtres et aux laïcs le moyen de se tenir au courant de tout ce qui se fait, de tout ce qui s'édite dans le double domaine de l'Écriture Sainte et de la Liturgie.

A Angers, de semblables préoccupations ont fait se rencontrer les désirs du directeur de la Maison des Œuvres et d'un Père dominicain qui se dévoue depuis de longues années à l'apostolat liturgique. La Maison des Œuvres a offert une salle et fourni quelques subsides de départ. Le Père a réussi, grâce à des prêts ou à des dons et surtout, en grande partie, par apport personnel, à constituer une bibliothèque comprenant les meilleurs ouvrages existant sur ces questions, livres de fond ou brochures de propagande et d'action. Des dévouements obscurs — de ceux que Dieu bénit — ont aidé à l'aménagement de la salle, avec des moyens de fortune, et maintenant, depuis le 15 octobre 1947, tous les après-midi, prêtres de paroisses, professeurs, ecclésiastiques ou religieuses éducatrices, pères et mères de famille, étudiants, peuvent venir consulter gratuitement cette bibliothèque-exposition. Évidemment, la place manque pour classer méthodiquement toute la documentation réunie et ce qui manque le plus, c'est la salle de lecture qui permettrait de prendre tranquillement des notes et de préparer sur place les sermons ou instructions pour lesquels il est nécessaire de consulter des éditions introuvables dans le commerce ou trop chères. Enfin, Dieu y pourvoira peut-être. Dès maintenant, de nombreux visiteurs viennent passer quelques heures pour se documenter sur telle ou telle question précise, soit auprès de la secrétaire, soit en parcourant les ouvrages qui les intéressent. Ils peuvent ainsi faire leur choix dans l'abondante production actuelle et trouver le livre qui sera l'instrument de travail bien adapté au but poursuivi, ou le cadeau qui plaira et fera du bien.

Le Secrétariat liturgique et biblique a également organisé des conférences de propagande et des réunions amicales sur des sujets divers. Des prêtres de paroisse et des familles soucieuses de confronter et de mettre en commun leurs expériences se sont ainsi rencontrés à plu-

sieurs reprises. Avant Noël, ils ont étudié les manières les plus fructueuses d'organiser les veillées paroissiales ou familiales qui précèdent la messe de minuit. Une autre fois, il a été question des livres pour enfants et des missels. Au cours de ces soirées, tous ont eu le constant souci de rester sur le plan pratique et ils sont repartis avec une moisson d'idées nouvelles qu'ils pouvaient appliquer dans leur vie de tous les jours. Voilà pour les tâches sédentaires du Secrétariat. Mais ses possibilités de rayonnement et de service ne s'arrêtent pas là.

Le Père Directeur, seul ou aidé par d'autres religieux, a déjà répondu à l'appel de nombreux curés de paroisses désireux d'organiser des semaines, triduums ou journées liturgiques, centrés sur la messe ou les sacrements. Apostolat fructueux, qui fait comprendre aux chrétiens la valeur et le sens des gestes que l'Église leur demande d'accomplir en commun : participation à la messe, réception des sacrements... Excellent point de départ pour travailler efficacement à faire d'une paroisse une communauté vivante. Ces journées sont de plus en plus demandées, et nous espérons que quelques-uns des prêtres ou religieux qui s'intéressent à cet apostolat de fond voudront bien nous prêter leur concours pour les assurer.

Voilà l'histoire, brève et bien remplie, des débuts du Secrétariat liturgique et biblique d'Angers. Le champ à cultiver est immense, tous les chrétiens se doivent d'y travailler, chacun selon ses possibilités. Avec confiance, nous comptons sur l'aide de tous ceux, chaque jour plus nombreux, qui ont expérimenté par eux-mêmes le merveilleux épanouissement que procure une participation mieux comprise à la vie du Christ dans son Église.

IV

Le Centre de Pastorale liturgique à Bayonne et à Pau

Le Centre de Pau naquit du désir exprimé par Mgr l'évêque de promouvoir dans l'ensemble de son vaste diocèse un mouvement bien ordonné de pastorale liturgique. Au point de départ se placèrent trois journées organisées en octobre dernier, avec conférences au clergé par M. l'abbé Martimort et offices dans l'église Notre-Dame avec participation populaire. Toujours filialement attaché aux directives de ses évêques, le clergé répondit largement à l'appel de S. Exc. Mgr Terrier; les prêtres, les jeunes, particulièrement convoqués, se groupèrent, à raison d'une centaine, autour de Son Excellence, qui voulut présider personnellement réunions et offices. Le conférencier sut conquérir ses auditeurs avec son érudition; elle s'impose sans jamais lasser parce qu'elle demeure souriante et aboutit toujours à la vie réelle. M. Martimort traita successivement de la place de la liturgie dans le ministère pastoral actuel, du caractère collectif et populaire de la prière liturgique, de la nécessité d'amener notre peuple à la comprendre et à y participer couramment. Ici, l'usage constant du latin, de moins en moins familier à nos contemporains, semble à première vue l'obstacle irréductible. Les décrets trop oubliés du Concile de Trente,

remis en lumière par notre conférencier, ôtent ce caractère impénétrable à notre liturgie, en imposant, pendant la célébration des saints mystères et des rites sacramentels, cette catéchèse brève et directe qui en éclairera le sens. Sur un plan parallèle, un renouveau de l'enseignement biblique et les paraliturgies devront intervenir pour initier la foule et l'accoutumer à cette participation réclamée par l'Église. Le respect du sacré et ses multiples exigences s'explicitèrent de façon très concrète dans un dernier entretien. Pour atteindre son but, un mouvement de pastorale liturgique, nous disait M. Martimort, se tiendra à égale distance d'un conservatisme inerte et des hardiesses déplacées, il se refusera également à l'archéologisme et à l'exclusivisme dans le goût et dans l'art; la récente encyclique vient de confirmer heureusement cette position. Pour l'assurer, le Pape demande l'institution de commissions liturgiques diocésaines destinées à orienter, aider et aussi susciter les initiatives du clergé. Mgr Terrier a devancé le désir exprimé par le Saint-Père; au terme des trois journées, après avoir dégagé au jour le jour les conclusions des offices et des conférences, il a constitué une commission pour le Béarn. L'étendue considérable du diocèse et le mouvement des populations, polarisé par les deux villes de Pau et de Bayonne, postulaient l'existence de deux commissions liturgiques harmonisant ensemble leur travail; celle de la ville épiscopale est en voie d'organisation : comme celle de Pau, elle groupera des doyens et des curés autour des archiprêtres. La première-née s'est réunie déjà deux fois sous la présidence de Mgr Daguzan, protonotaire et vicaire général; elle a donné le thème d'une paraliturgie d'introduction à la messe de minuit réalisée avec succès dans bon nombre de paroisses, elle a aussi répondu très sagement à une question d'actualité chez nous : comment le prêtre isolé peut-il diriger les gestes et l'action de la communauté paroissiale pendant sa messe et encore pendant la cérémonie des obsèques ? Une seconde réunion a été consacrée à l'étude des directives et des avertissements contenus dans l'encyclique *Mediator Dei*, et encore à la préparation d'un projet de « Route des Saintes Huiles », demandé par Mgr l'évêque. Entre temps, en deux réunions présidées par Son Excellence, tous les doyens ont été mis au courant de ce projet. Si la position de Bayonne à la périphérie du diocèse ne permet pas d'adopter le style antique de la Route, la manifestation n'en aboutira pas moins à une réception solennelle des Saintes Huiles avec paraliturgie en chaque paroisse, pour revaloriser des éléments et des rites liturgiques oubliés de la plupart des fidèles.

La rencontre avec les doyens du pays basque à Bayonne fournit à Mgr l'évêque l'occasion de mettre son Grand Séminaire en contact avec le Centre de Pastorale, dont le secrétaire vint indiquer l'esprit et les buts à cette jeunesse nombreuse, fervente et attentive, acquise par là même à notre mouvement. Bayonne attend et désire une série de conférences de M. Martimort; ajoutons que le Bulletin diocésain diffuse dans toute la mesure souhaitable les communications de la commission pour atteindre rapidement l'ensemble du clergé.

LA VIE DU C.P.L.

La fidélité de nos amis.

A l'heure où, en raison de l'augmentation du coût de la vie, tant de revues voient fléchir fortement le nombre de leurs abonnés, ce qui met en jeu leur existence même, *La Maison-Dieu* a la fierté de constater que ses amis lui demeurent inébranlablement fidèles. Au début de 1948, il a fallu, de toute nécessité, augmenter de 33 % le prix de souscription, qui passa ainsi de 300 à 400 francs. On sait ce qu'une telle augmentation représente dans le budget des prêtres français, qui forment la majorité de nos abonnés, dont les charges ne cessent de s'accroître de toutes parts, tandis que leurs revenus ne suivent que de bien loin cette tragique progression. Or, nous avions achevé l'année 1947 avec 3136 abonnés. Au 20 mai 1948, nous en comptons exactement 2745. Ce très léger déchet, inférieur à celui que nous constations l'an dernier à la même époque, ne nous empêche donc pas de dire que *La Maison-Dieu* progresse, lentement certes, mais nettement. Nous ne vivons pas dans une prospérité éclatante qui nous mettrait à l'abri de toute inquiétude, mais nous jouissons de cette pauvreté évangélique qui laisse place à l'espérance.

L'Association du C.P.L. — Nos adhérents.

Tous nos abonnés, les participants des congrès de Saint-Flour et de Lyon, ont reçu en plusieurs exemplaires le tract qui les informait de nouveau de l'érection du C.P.L. en association déclarée, tout en leur demandant d'y adhérer. Ce tract a déjà commencé à produire son effet. Au moment où nous mettons sous presse, nous avons reçu 230 adhésions, totalisant une somme de 96.000 francs. On voit que si la plupart, en s'excusant de ne pouvoir faire plus, ont cotisé comme membres adhérents à 200 francs, un bon nombre ont donné davantage. Deux Abbés bénédictins ont poussé la magnificence jusqu'à nous envoyer chacun une cotisation de 10.000 francs. Mais plus que les sommes reçues, ce qui nous touche, c'est le petit mot, parfois la grande lettre, exprimant une si fervente confiance, qui les accompagnent.

Ce mouvement d'adhésion ne fait que commencer. Jusqu'ici, ce sont nos amis de toujours — presque tous les noms nous sont connus — qui se sont une fois de plus dévoués pour nous aider. Mais nous leur demandons davantage. C'est très bien de sceller de plus en plus fortement notre amitié. Mais il faut que le cercle s'élargisse. Que tous nos amis soient effectivement adhérents, c'est déjà fort bien. Mais il faut surtout qu'ils nous trouvent d'autres adhérents, surtout parmi les laïcs. Qu'on nous demande des tracts pour les répandre utilement, qu'on nous envoie des adresses d'adhérents possibles. Des communautés, par exemple, ne peuvent faire adhérer tous leurs membres ! Mais que chacun d'eux nous envoie une liste d'amis de la liturgie et nous pourrons rapidement décupler le nombre de nos adhérents.

Notre bulletin.

Le bulletin de liaison des membres du C.P.L. paraîtra, nous l'espérons, pendant le mois de juin. Nous tâcherons de publier un autre

numéro en juillet. Pourquoi la timidité de ces promesses ? Parce que nous voudrions pouvoir envoyer ce bulletin à un nombre suffisamment important d'adhérents fermes. Autrement, si modeste soit-il, ce bulletin dévorera à lui seul le montant des cotisations !

Nous comptons sur ce bulletin pour aider spécialement dans leur action et leur propagande les centres diocésains de pastorale liturgique qui se fondent en ce moment dans beaucoup de diocèses, conformément aux directives de l'encyclique *Mediator Dei*.

La Session de Versailles.

Inutile d'en parler longuement, puisqu'on aura trouvé dans ce fascicule le programme détaillé. On remarquera que nous consentons à nos adhérents de très importantes réductions. Nous continuerons à chercher ainsi les moyens de procurer quelques avantages à ceux qui nous ont aidés.

Déjà les adhésions et les demandes de renseignements viennent nombreuses pour cette session.

●

Le n° 15 de **La Maison-Dieu**
sera consacré à

LA LITURGIE DES MALADES

(travaux de la Session de Vanves d'avril 1948)

Abbé Rauch, curé d'Ottersthal : *La visite des malades, action liturgique.*

Suzanne Fouché : *La psychologie des malades.*

Abbé H. Philippeau, vicaire à Paris : *L'état de malade dans l'usage liturgique.*

Dom Bernard Botte, moine du Mont-César : *L'onction des malades.*

Dom Lambert Beauduin : *Le viatique.*

Abbé A.-G. Martimort : *La recommandation de l'âme.*

Avec le compte rendu des discussions des membres présents sur chaque rapport, et les interventions de :

Abbés Jeannin, de la mission Saint-Louis de Marseille; Meurice, curé d'Hautmont (Nord) ; Plainchamp, curé à Nogent-le-Rotrou ; R. P. Gaudilière, curé de Saint-Aubin à Toulouse; abbé Ferry, aumônier universitaire de Besançon, etc.

Ce fascicule paraîtra à la rentrée d'octobre.

Imprimerie Aubin. — Ligugé (Vienne). — 6-48.

ÉCOLE SAINTE-GENEVIÈVE DE VERSAILLES

20-23 juillet 1948

SESSION DU

CENTRE DE PASTORALE LITVRGIQVE

réservée au clergé

sous la présidence de

S. Exc. Mgr GARRONE,

archevêque-coadjuteur de Toulouse

LE RENOUVELLEMENT DE LA PRÉDICATION PAR LA CATÉCHÈSE BIBLIQUE ET LITURGIQUE

* **Moyens d'accès à l'Ecole Sainte-Geneviève**

par Paris-Saint-Lazare : Station Montreuil

par Paris-Invalides : Station Porchefontaine

par Paris-Montparnasse : Station Viroflay

et par autobus n° 171, départ du métro « Pont de Sèvres » descendre à Porchefontaine

l'École se trouve à quelques minutes de marche
2, rue de la Vieille-Église.

** **Réduction sur les chemins de fer**

Avec votre carte, vous recevrez un bulletin vous donnant droit à une réduction de 20 % sur les tarifs de la S.N.C.F.

*** **Secrétariat de la session**

Jusqu'au 18 juillet : au C.P.L., 29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-VII^e^ INV. 30-53 à 56.

A partir du lundi 19 juillet : au C.P.L., 2, rue de la Vieille-Église, Versailles. Tél. VER. 11-62.

PROG

MARDI 20 JUILLET

15 heures. Visite dirigée du Palais de Versailles.
(Rendez-vous à l'École à 14 h. 30, ou place d'Armes à 15 heures.)

MERCREDI 21 JUILLET

9 h. 15. Tierce.

9 h. 30. R. P. BOUYER : *Mystère et prédication.*

11 heures. Sexte.

11 h. 15. M. l'abbé RAUCH, curé d'Ottersthal : *Qu'est-ce qu'une homélie ? (Théologie enseignée et théologie prêchée.)*

12 h. 30. Déjeuner.

15 heures. None.

15 h. 15. M. l'abbé MARTIMORT : *Principes traditionnels de l'explication liturgique.*

17 heures. R. P. DONCOEUR, S. J. : *L'explication des cérémonies du baptême.*

18 h. 30. Vêpres.

19 heures. Souper.

20 heures. Soirée fraternelle : *Chants paraliturgiques en français.*

Les messes privées des sessionnaires pourront être célébrées à l'École même.

M M E

JEUDI 22 JUILLET

9 h. 30. S. Exc. Mgr GARRONE : *Enseigner le catéchisme ou introduire dans l'Église : catéchisme et année liturgique.*

11 h. 15. R. P. CHÉRY, O. P. : *Un beau sujet de Carême : « Le Carême ».*

15 h. 15. R. P. LOUVEL, O. P. : *La prédication biblique.*

17 heures. M. l'abbé PHILIPPEAU, vicaire à Saint-Louis d'Antin : *L'explication des cérémonies funèbres.*

20 heures. Soirée fraternelle : *Présentation de films.*

VENDREDI 23 JUILLET

9 h. 30. R. P. PONTET, S. J. : *Saint Augustin, prédicateur de la Bible.*

11 h. 15. M. l'abbé RAUCH : *La catéchèse biblique des lectures et des psaumes.*

15 h. 15. R. P. ROGUET, O. P. : *La messe commentée.*

17 heures. R. P. CHARLES, S. J. : « *Écouter l'Auditeur* ».

Les offices seront chantés ou psalmodiés sous la direction de Dom Urbain Sérès, maître de chœur de Saint-Benoît d'En-Calcat : Tierce, Sexte et None sur le lieu du travail, Laudes et Vêpres à la chapelle.

Prière de renvoyer cette feuille

au

SECRÉTARIAT DU C.P.L.

29, boulevard Latour-Maubourg, 29

PARIS-VII^e^

I

Droits d'inscription

Je m'inscris pour toutes les séances.

Je m'inscris pour deux journées.

Je m'inscris pour une journée.

(*) Rayer les mentions inutiles.

Et je verse à votre C.C.P. Paris, Roguet 2332-21, la somme de ..... francs (1).

Signature ..... (prêtre).

Adresse ..... (séminariste).

(membre du C.P.L.).

(1) Voir, aux *AVIS*, le § 1, concernant les droits d'inscription.

II

Participants à toute la session

Comprenant globalement : pension complète à l'École Saint-Geneviève, du mardi après souper (clôture des portes à 21 h. 30) au vendredi en fin de session (18 h. 30).

En outre, je désire :

— souper le mardi, 19 h. 15;

— souper le vendredi, à 19 heures;

— garder ma chambre jusqu'au samedi matin.

(*) Rayer les additions inutiles.

Signature.....

III

Auditeurs d'une partie de la session

prenant ou non les repas sur place

MERCREDI	Séances	Déjeuner	Souper
JEUDI	Séances	Déjeuner	Souper
VENDREDI	Séances	Déjeuner	Souper

(*) Rayer les casiers inutiles.

Signature.....

Pour vous aider dans

LA CATECHESE BIBLIQUE ET LITURGIQUE

LE C.P.L. A PUBLIE NOTAMMENT

Les Cahiers de « La Maison-Dieu »

Dans la *collection « Lex Orandi »* :

Etudes de Pastorale liturgique.
Session de Vanves 1944, 410 pages..... **180 fr.**

L. BOUYER : **Le Mystère pascal.**
2e édition, 470 pages..... **350 fr.**

La Messe et sa Catéchèse.
Session de Vanves 1946, 340 pages..... **300 fr.**

Dans la *collection « Bible et Missel »* (15 fr. chaque volume) :

Mgr CHEVROT : **La Dévotion à l'Autel.**
Dom L. BEAUDUIN : **Alleluia.**
Dom J. LECLERCQ : **Les Anges dans la Liturgie du Baptême.**
A.-M. ROGUET : **Amen.**
H. CHERY : **La Préface de la Messe.**
J. BEAURIN : **David, Figure du Christ.**
C. SPICQ : **La Parabole de l'Econome infidèle.**

Ses *Albums liturgiques* (25 fr., prix par quantités) :

Le Baptême (100e mille, en réimpression).
La Messe (200e mille, épuisé).
Le Dimanche (100e mille).
La Semaine Sainte (60e mille, épuisé).
Le Mariage (100e mille).

SOUS PRESSE :

La Bible.

HORS COLLECTION :

A.-M. ROGUET : **L'Office et les Messes de Noël.**
Traduits et commentés..... **150 fr.**

AUX EDITIONS DU CERF

POUR PARAITRE EN JUIN :

Le Jour du Seigneur

Conférences et rapports du Congrès de Lyon

AUX EDITIONS ROBERT LAFFONT
30, rue de l'Université

AVIS

1. — Droits d'inscription

La session est strictement réservée aux ecclésiastiques, prêtres, religieux et séminaristes.

Carte de participant à *toutes* les séances : Prêtres ..... 300 fr.
Séminaristes... 200 fr.

Carte de participant aux séances d'une ou deux journées : Prêtres ..... 100 fr.
Séminaristes... 70 fr.
(par jour)

Les membres adhérents au C.P.L. bénéficient d'une réduction de 50 % sur ces droits d'inscription.

Les membres actifs et bienfaiteurs du C.P.L. bénéficient de la remise totale de ces droits d'inscription.

2. — Logement

L'École Sainte-Geneviève peut fournir des chambres individuelles et assurer la pension complète à deux cents participants à la session complète. Ces chambres seront attribuées dans l'ordre d'inscription aux participants de la session complète.

3. — Repas

L'École Sainte-Geneviève assurera le repas en réfectoire de deux cents autres auditeurs.

Vous avez donc intérêt à vous inscrire le plus tôt possible (voir formule ci-jointe).

Au-delà des quatre cents premières inscriptions, les repas seront assurés à proximité de l'École.

4. — Frais de pension et de repas

Le prix de pension est actuellement fixé par l'École à 300 francs par jour :

Petit déjeuner	15 fr.
Déjeuner	120 fr.
Souper	100 fr.
Nuit	65 fr.

Ces frais seront payables sur place. Selon la coutume, le pourboire du personnel sera assuré par une collecte en fin de session.

On est prié d'apporter : tickets de pain, sucre en nature, serviettes de toilette et de table, linge d'autel.